EDIPUCRS
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33
C.P. 1429
90619-900 Porto Alegre - RS
Fone/Fax.: (051) 320-3523
E-mail edipucrs@music.pucrs.br
http://ultra.pucrs.br/edipucrs/

Padre Édouard Hugon O.P.

OS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DE SÃO TOMÁS DE AQUINO

AS VINTE E QUATRO TESES FUNDAMENTAIS

Tradução e Introdução:
D. Odilão Moura O. S. B.
(Da Academia Brasileira de Filosofia)

Coleção:
FILOSOFIA - 77

PORTO ALEGRE
1998

FICHA CATALOGRÁFICA

A657H Hugon, Padre Édouard, O. P.
Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino : as vinte e quatro teses fundamentais / Padre Édouard Hugon O.P. ; trad. Odilão Moura,D. — Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
318p. (Coleção Filosofia; n. 77)

1.Filosofia 2.Aquino, Tomás de, Santo - Crítica e Interpretação I.Título. II.Moura, Odilão,D. (Trad.) III.Série

CDD 189.4

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da BC-PUCRS

Capa: Alexandre Motola Spolavori
Diagramação: Isabel Cristina Pereira Lemos
Revisão: Luis Alberto De Boni
Impressão: Gráfica EPECÊ, com filmes fornecidos
Coordenador da Coleção: Dr. Urbano Zilles

PUBLICAÇÕES DO TRADUTOR

Traduções de obras de S. Tomás de Aquino

Exposição sobre o Credo. Presença, 1975 - 2º.3º. Ed. Loyola (Introdução e notas).

Compêndio de Teologia. Presença, 1978 - 2ª Edição- EDIPUCRS – 1996.

O Ente e a Essência. Presença, 1981 (Bilíngüe. Introdução e breves comentários).

Suma contra os Gentios. Ed. Bilíngüe. 1º vol. EST, 1990; 2º vol. PUCRS, 1996.

Sobre S. Tomás de Aquino

S. Tomás de Aquino. Ed. Part., 1974. (Delineamento hágio-biográfico).

"Atualidade de S. Tomás de Aquino". In: *Presença*, 1978 "Tema atual nº 2".

"Encíclica Aeterni Patris". In: *Presença*, 1981 "Tema atual nº 43 "(Texto e Introdução).

Sobre outros assuntos

Idéias Católicas no Brasil. Diretrizes do Pensamento Católico no Brasil no século XX - Ed. Convívio, 1978.

As Idéias Filosóficas e Religiosas nos Debates da Constituinte de 1823. Plaquete, 1974.

Teologia e Teologias da Libertação. Presença, 1987.

Ecumenismo e Ensino Religioso nas Escolas Públicas. Presença, 1988.

S. João da Cruz, O Mestre do Amor. Ed. G.R.D., 1991.

O Padre Penido, Teólogo e Apóstolo da Liturgia. Tricontinetal Ed. Rio, 1995.
Padre Penido. Vida e Pensamento. Ed. Vozes, 1995.

Em colaboração

As Idéias Filosóficas no Brasil. Convívio, 1978. (Vol. I, cap. V; Vol.III, cap. V)
As Idéias Políticas no Brasil. Convívio, 1979. (Vol. I, cap. II)

SUMÁRIO

TERCEIRA PARTE
A BIOLOGIA E A PSICOLOGIA DE S. TOMÁS
(Teses de XIII a XXI)

QUARTA PARTE
A TEODICÉIA DE S. TOMÁS
(Teses XXII a XXIV)

APÊNDICES

INTRODUÇÃO DO TRADUTOR

1 - Valor da Obra

O livro cuja tradução apresentamos reveste grande valor pelo seu conteúdo filosófico, pelas credenciais notáveis do Autor, pela consideração recebida do Magistério Eclesiástico, pois comenta um texto publicado por uma Congregação Romana, cuja elaboração, aliás, foi recomendada pelo Papa Pio X ; o seu escritor e a sua leitura, pelos Papas Bento XV e Pio XI. Contendo em síntese as fundamentais teses da filosofia de S. Tomás, propostas para serem seguidas na formação filosófica e teológica dos levitas, que se preparavam para o sacerdócio[1].

O título original francês assim está redigido - *Principes de Philosophie - Les Vingt-Quatre Thèses Thomistes*[2], mas preferimos dar-lhe outra redação que mais condiz com o seu conteúdo. Este conteúdo foi redigido pelo dominicano Padre Édouard Hugon, teólogo dos mais respeitáveis na primeira metade do nosso século, e manifesta ao leitor a essência do Tomismo, evitando *toda polêmica e expondo a doutrina com serenidade, clareza e precisão*[3].

Não se há de encontrar nesta obra uma completa exposição da doutrina do Doutor Angélico, nem um compêndio da sua teologia, mas limita-se ela exclusivamente a temas filosóficos nas suas teses básicas. Não obstante, fornecer-nos-á uma visão autêntica da essência do Tomismo.

---

[1] Cf. infra, *Apêndice V*

[2] R. P. Édouard Hugon. *Principes de Philosophie - Les Vingt-Quatre Thèses Thomistes*. Téqui, Paris, 1922.

[3] Cf. infra. Prefácio do Autor.

2 - A Filosofia de S. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino é indubitavelmente o máximo teólogo da Igreja. Como teólogo foi sempre considerado, e por isso recebeu os títulos de Doutor Angélico, Doutor Comum, Doutor Universal. Embora a sua eminência teológica, esta não ofusca a sua excelência filosófica. Muitas vezes a ímpar sabedoria filosófica do Aquinense é esquecida, citado que é em geral como teólogo. A sua original e superior grandeza filosófica é, por vezes, desconhecida. As *XXIV Teses Tomistas* foram consignadas justamente para revelarem os postulados da autêntica filosofia de S. Tomás. Há realmente uma original e verdadeira filosofia de S. Tomás - o Tomismo, e não será legítimo denominá-la *"filosofia aristotélico-tomista"*. É inegável, como afirmam Maritain e Gilson, que a filosofia ensinada por S. Tomás lhe é própria[4]. Não se pode deixar de reconhecer que S. Tomás seguiu as trilhas de Aristóteles, mas ele reformulou de tal modo os ensinamentos do Estagirita, que arquitetou uma outra filosofia.

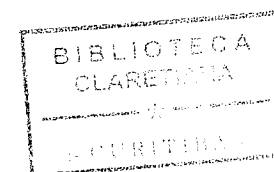
Basta considerar como revolveu a filosofia peripatética, introduzindo nela os conceitos de criação das coisas por Deus, da temporalidade da matéria-prima, do próprio ser, levando a suas últimas conseqüências aquilo que o Filósofo apenas esboçara. Aliás, nenhum filósofo deixa de se fundamentar em outro filósofo ou em outros, ao apresentar as suas próprias aquisições. Isto, no entanto, não lhe retira o título de criador ou iniciador de outra filosofia. Ninguém denomina a filosofia de Aristóteles "filosofia platônico-aristotélica".

Qual a nota fundamental da filosofia de S. Tomás ? - É ser ela *"realista"*. Parte o Tomismo da realidade das coisas, não de idéias imaginadas pelo filósofo que delas conclui todo um sistema coordenado de teses. Origina-se o Tomismo da percepção sensível do mundo, para, após, dela tirar, no plano abstrativo da inteligência, todo um conjunto conseqüente e harmonioso de teses. Bem define a filosofia de S. Tomás o Pontífice Leão XIII, quando escreve na genial Encíclica *Aeterni Patris*: *"O Doutor Angélico buscou as conclusões filosóficas nas razões principais das coisas, que têm grandíssima extensão e conservam em seu seio o germe de quase infinitas verdades, para serem desenvolvidas em tempo oportuno e com abundantíssimo fruto pelos mestres dos tempos posteriores"*[5].

"As razões principais das coisas", eis o ponto de partida do Tomismo. Das coisas existentes, apreendidas pelos sentidos, conceituadas, após, pela inteligência, sobe S. Tomás até as explicações últimas das mesmas. E é subindo das percepções mais primitivas das coisas que S. Tomás chega à certeza do supremo Criador delas. Vindo das mudanças das coisas, da causalidade existente entre elas, da contingência, das perfeições, e da ordem harmoniosa das mesmas, pelo caminho das cinco vias, é que o Angélico atinge a sublimidade, a suma perfeição, o ato puro, de Deus. Conhece assim a última explicação das coisas que está em Deus. Por isso o realismo tomista é a filosofia do ser e a filosofia da verdade. A verdade é a obsessão de S. Tomás, justamente porque a verdade é a correspondência da mente com as coisas. Em primeiro lugar, as coisas; depois, a mente. Em primeiro lugar, o objeto; depois, o sujeito. Do conúbio sujeito-objeto nasce a harmoniosa construção tomista. Repugna-lhe toda doutrina subjetivista. O realismo tomista tem os pés no chão. Foge dos devaneios, por vezes atraentes, das filosofias que partem da negação da "coisa espiritu-

---

[4] Escreve a respeito desta afirmação o filósofo Jacques Maritain: "É um enorme erro - Gilson tem razão quando insiste nisso - dizer-se, como repetem muitos professores, que a filosofia de S. Tomás é a filosofia de Aristóteles. A filosofia de S. Tomás é a de S. Tomás. E seria também grande erro dizer que S. Tomás não deve à filosofia de Aristóteles sua filosofia. S. Tomás não se deteve no ente, foi direto **ao ato de ser**". (Maritain. Jacques. *O Camponês de Garona* - Trad. União Gráfica. Lisboa, p. 164).
Este aspecto da conceituação tomista do **ser** foi com grande precisão formulado pelo filósofo e bispo argentino D. Derisi. (Cf. Derisi. O.D. *Santo Tomas de Aquino y la Filosofia Actual.* Ed. Universal. Buenos Ayres, 1975, p. 289.

[5] Leão XIII, Enc. *Aeterni Patris* (04/08/1879) nº 22 - cf. infra *Apêndice I.*

al" e reduzem as coisas ao mundo corpóreo. Evidentemente, como não pode haver concordância do Tomismo com tais filosofias, não pode haver também concordância com o materialismo.

Embora o Tomismo puro negue todas essas filosofias, contudo, havendo nelas algum elemento de verdade, assume-o S. Tomás. O Tomismo, por isso, é eminentemente *crítico*. A verdade é de todos, e o Angélico escreve que *"toda verdade, dita por quem quer que seja , vem do Espírito Santo"*, e diante das diversas opiniões dos filósofos: *"não olhes por quem são ditas, mas o que dizem"*. O critério supremo do Tomismo é a verdade imparcialmente aceita e proposta. Escreve S. Tomás: *"O estudo da filosofia não é para se saber o que os homens pensaram, mas para que se manifeste a verdade"* (De Coelo et Mundo, I,22). Naturalmente decorre da filosofia da verdade ser ela *"a filosofia do ser"* . O *ato de ser* é o fundamento primeiro das coisas e a última determinação da perfeição das mesmas. A noção do ser é a primeira que afeta a nossa inteligência, e perpassa todos os nossos conhecimentos. O ser é a própria natureza de Deus, isto é, sabemos certa e logicamente que *Deus é*. Todavia, conhecêmo-lo por analogia, não de modo unívoco. Se o Tomismo admite entes de razão, cuja realidade objetiva está tão somente na inteligência, os seres de razão nada mais são que idéias formuladas pela razão, para que melhor se atinja a realidade existencial das coisas. Somente em Deus o ser atinge a sua suprema perfeição. Deus une todas as perfeições na infinitude de um ser que vem de si mesmo e que desconhece mudanças e sucessão. Deus é o ser de ato puro destituído de qualquer imperfeição ou potência - *a perfeita posse e simultânea de todas as perfeições*: é o ser eterno (Boécio).

O Papa Paulo VI com felicidade descreve a filosofia tomista como abrangendo o Ser *"quanto no seu valor universal, quanto nas suas condições essenciais"*. Ao que João Paulo II acrescenta em belos termos que *"esta filosofia poderia ser chamada filosofia da proclamação do ser, o canto em honra daquilo que existe"*.

O respeito tributado por S. Tomás a todos os filósofos externa-se nestas palavras, porque contribuem para que a verdade resplandeça: *"Os homens mutuamente se auxiliam para a consideração da verdade. De duas maneiras: um auxilia o outro nesta consideração: direta ou indiretamente. Diretamente, são auxiliados por aqueles que encontraram a verdade, porque, como foi dito acima, enquanto cada um dos que a encontraram, as introduz num só contexto que introduz os pósteros em grande conhecimento da verdade. Indiretamente, enquanto os anteriores, errando a respeito da verdade, deram aos posteriores ocasião de se exercitarem, para que, havida por sua diligente discussão, a verdade apareça com clareza"* (In II Met. 1, nº 289).

A filosofia do ser e da verdade, a tomista será também a filosofia de Cristo e, por isso, a filosofia da Igreja. Por que a *"filosofia de Cristo"*? Evidentemente Cristo não se manifestou como filósofo, nem formulou um sistema filosófico. A imagem que nos deixou de si não foi a de um filósofo, mas de um líder religioso. O seu linguajar nada possuía da terminologia de um filósofo. Não se afastou da linguagem popular. Não obstante, a sua mensagem religiosa contém implicitamente a filosofia do *senso comum*, da afirmação existencial das coisas, do princípio de contradição, dos princípios de causalidade e finalidade. Nela não se encontra o subjetivismo cartesiano, o criticismo kantiano, nem o idealismo hegeliano, nem o existencialismo sartriano e heideggeriano etc. Seria até ridículo tal mensagem da afirmação daquilo que vemos e tocamos não corresponder à realidade objetiva das coisas.

Em profundas e relevantes explanações, o filósofo e teólogo Claude Tresmontant desvenda-nos, na Bíblia, uma implícita e subjacente filosofia metafísica e moral, que constitui o núcleo central do pensamento israelita. Cristo naturalmente não se afastou do pensamento do seu povo. Lê-se num dos magistrais livros de Tresmontant: *"O cristianismo comporta - é isto que este trabalho quer pôr em luz - certas implicações e certas teses, uma certa estrutura metafísica que não são quaisquer. Quero dizer que as questões admiravelmente reconhecidas como derivadas do domi-*

nio metafísico, relativas ao ser criado e ao ser incriado, ao uno e ao múltiplo, o futuro, a temporalidade, o material e o sensível, a alma e o corpo, o conhecimento, a liberdade, o mal, etc. - o cristianismo acrescenta algumas respostas que lhe são próprias (ainda que comuns com o judaísmo), originais e que o definem, o constituem no plano metafísico. A doutrina cristã do Absoluto deriva por uma parte, e sob certo ângulo da metafísica... Por que a doutrina cristã do Absoluto não entrará com o mesmo título que as outras na história das filosofias humanas?(...) A Escritura Sagrada, a teologia bíblica, a teologia cristã contêm na verdade um número de doutrinas, de teses, que por direito decorrem da razão natural. Existe uma filosofia natural no interior da Revelação"[6].

Tal filosofia natural contida nas Escrituras, peculiar à cultura israelita, é a filosofia de Cristo e conseqüentemente, a de S. Tomás. Confirma-o o Papa Bento XV com estas palavras: *"Aprovamos e fazemos nosso tudo que disseram Leão XIII e Pio X sobre a necessidade de seguir a doutrina de S. Tomás. Nem os nossos Predecessores nem nós temos que nos esforçar para recomendar e ordenar outra filosofia, senão a que é* ***segundo Cristo****, e por isso exigimos que nossos estudos filosóficos se façam em completo acordo com o método e os princípios da filosofia de S. Tomás, porque nenhuma outra serve para expor, defender vitoriosamente a verdade revelada"*[7].

Sendo o Tomismo a *filosofia de Cristo*, não pode deixar de ser senão a *filosofia da Igreja*, do Corpo Místico de Cristo. Conseqüentemente nada mais concorde com a autenticidade católica que a adoção da filosofia de S. Tomás. E também evidencia-se como gritante aberração um católico menosprezar, ou desejar conciliar, o

[6] Tresmontant. Claude. *La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrètienne.* Ed. du Seuil. Paris, 1961. p.14-15. A mesma doutrina, desenvolvida nas obras deste autor: *La Doctrine des Prophètes d'Israel* (Ed. du Seuil. Paris, 1958); *La Métaphysique Biblique*. (Ed. Gabalda. Paris, 1951).

[7] Bento XV. *Discurso* na Academia Romana. São Tomás de Aquino, aos 31.12.14.

Tomismo com o subjetivismo cartesiano, com o criticismo kantiano, com o idealismo hegeliano, etc.

O Tomismo é a filosofia da Igreja, a preferida entre as demais pela Igreja. Contudo, já que *"preferência não é exclusividade"*, ela permite que um católico siga outra filosofia[8]. Mas outra filosofia que defenda *"o genuíno valor do conhecimento humano, os indestrutíveis princípios da metafísica - a saber, de razão suficiente, de causalidade, de finalidade, e que propugna a capacidade de a inteligência atingir a verdade certa e imutável"*[9]. Continua o Papa Pio XII, no Documento citado: *"Nenhum católico pode pôr em dúvida quanto tudo isso é falso (isto é, a contradição das verdades acima), especialmente tratando-se de sistemas como o imanetismo, o idealismo, o materialismo, seja o histórico ou o dialético, ou ainda como o existencialismo quando professa o ateísmo, ou quando nega o valor do raciocínio no campo da metafísica"*.

Três Papas declaram que "A Igreja fez **sua** a doutrina de S. Tomás"[10].

Concluamos esta longa introdução esclarecendo que S. Tomás não elaborou sozinho a sua filosofia, não a tirou apenas da sua genial inteligência, mas recebeu contribuição dos helênicos Platão e Aristóteles, dos israelitas Avicebron e Maimônides, dos árabes Avicena e Averróis[11], dos Padres da Igreja, sobretudo de Santo Agostinho, da metafísica implícita na Revelação, e com o seu agudíssimo espírito crítico uniu a herança recebida daqueles predecessores às suas contribuições pessoais, e formulou o seu admirável Realismo metafísico que nos legou. A essência deste Realismo está condensada nas *XXIV Teses Tomistas*.

[8] Cf. Paulo VI. *Alocução* no VI Congresso Tomista Internacional, 1966

[9] Pio XII. Enc. *Humani Generis* (16.06.1950) - cf. infra - *Apêndice II.*

[10] Cf. Pio XI. Enc. *Studiorum Ducem* (29.06.1923); Bento XV. Enc. *Fausto Appetente* (28.08.21); Cf. João XXIII. *Alocução* (16.09.60).

[11] 11- Cf. Silva. Pe. Emílio. "Influência da Filosofia Árabe na Síntese Tomista". In: *Hora Presente*, nº 16, set., 1974, p. 219ss.

Pode ainda surgir a pergunta, por terem sido *As XXIV Teses* formuladas pela Igreja e por ela propostas, se a uma pessoa que confesse outro credo religioso que o católico, lhe serão aceitáveis as XXIV Teses de S. Tomás de Aquino. Evidentemente teremos uma resposta positiva, porque essas teses limitam-se ao campo da filosofia formulada pela razão natural. Ademais, as que se referem à temporalidade do mundo, à imortalidade de alma, à dualidade corpo e alma, à doutrina da criação, embora sejam afirmadas na Revelação, poderão ser descobertas pela própria razão natural. Elas se limitam, como foi afirmado acima, às filosofias que prescindem como tais da teologia e das verdades religiosas, dos mistérios e dogmas da fé.

3 - O Autor desta obra

O autor deste comentário às *XXIV Teses Tomistas* é o eminente teólogo *Padre Édouard Hugon O.P.*, um dos mais relevantes mestres de filosofia e teologia das primeiras décadas do nosso século. Nasceu ele na localidade de Lafarre, povoado da região do Loire, na França, aos 25 de agosto de 1867. Faleceu em Roma aos 18 de fevereiro de 1929, no Colégio Angélico, instituto central da Ordem dominicana, onde lecionara desde 1909, data da sua fundação. Ingressou na vida dominicana aos 18 anos. Ordenado sacerdote, exerceu primeiramente o magistério teológico e filosófico nos Estados Unidos e Holanda, fixando-se, após, em Roma. Por toda sua vida dedicou-se à pregação do Tomismo nas aulas, em conferências, em livros, artigos e retiros. Abrilhantou aquela extraordinária geração de neotomistas do início do século, juntamente com seus diletos amigos Pe. Garrigou-Lagrange, O P. e Pe. Pègues, O P. Aquele fez-lhe o panegírico, exaltando a sabedoria e as virtudes do falecido.

Todo o apostolado do Pe. Hugon foi dedicado ao ensino da filosofia e da teologia de S. Tomás, servindo-se para tal de um profundo conhecimento da doutrina tomista, e da sua notável capacidade de síntese, de clareza e de penetração na profundidade

dos temas abordados. Essas qualidades poderá o leitor verificar neste comentário. Mestre consumado, o Pe. Hugon fez do magistério o trabalho dominante da sua vida. Homem de muita atividade, o autêntico tomista, não somente expôs o Tomismo nas suas atraentes aulas, como também o divulgou em livros, conferências e artigos, sem se desviar do verdadeiro pensamento do Angélico. Admiráveis são os seus tratados de filosofia e de teologia, constando cada um de três exaustivos volumes, destinando-se a sua enorme bibliografia à exposição dos mistérios da fé[12], e toda ela discorrendo sobre o pensamento de S. Tomás.

Embora sempre muito atarefado com o preparo das aulas e a composição de livros, não se furtava dedicar também o seu tempo aos serviços que prestava à Santa Sé, já como conselheiro de Congregações Romanas, já como assessor de três papas - S. Pio X, Bento XV e Pio XI, amigo pessoal muito querido dos três.

Nas questões atinentes à doutrina, os três pontífices jamais deixavam de consultar o piedoso e prudente dominicano. Concorreu ponderavelmente para a canonização de santa Joana d'Arc, e para que S. Pedro Canísio e Santo Efrém fossem declarados Doutores da Igreja. Participou da comissão presidida pelo Cardeal Gasparri destinada à elaboração o Catecismo Católico, que, aliás, é impecável quanto à exposição da Verdade Católica. A redação da Encíclica *Quas Primas*, de Pio XI, que instituiu a festa de Cristo Rei e o ofício divino da mesma festa, são trabalhos de Hugon, solicitados por este Papa.

Sereno, de fisionomia sempre desanuviada, piedosa ao extremo, o mestre dominicano a todos acolhia com aquela atitude dos que vivem primeiramente do amor de Deus. Acentuava nos seus ensinamentos o importante papel da doçura na vida cristã. Escreve: *"A doçura cristã deve regrar tudo o que manifesta a virtu-*

[12] A biografia do Padre Édouard Hugon, É trabalho do seu próprio irmão, Abbè Henri. *Le Père Hugon Dominicain*. Ed. Téqui. Paris, 1930. O elenco e a apreciação dos principais livros do Pe. Hugon, encontram-se na citada biografia, às páginas 28 e 114-115.

de, externando-se na linguagem, nas maneiras e nas atitudes". Esta lição deu-a pela sua vida e na sua morte edificante.

No panegírico das exéquias do sábio e santo, amigo e irmão de hábito, Garrigou-Lagrange, partindo do texto paulino - *"Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum"* (Rom 8,26), após ter enaltecido as virtudes cristãs e a elevada sabedoria do Pe. Hugon, assim se pronuncia: *"Constantemente consultado como uma enciclopédia viva, ele podia dar de imediato uma segura resposta à maioria das questões de teologia especulativa e de casuística, ou mesmo de direito canônico que lhes eram propostas. Ele realizou o que dissera S. Tomás: Embora nas ciências filosóficas uma seja especulativa e a outra prática, no entanto a teologia abrange uma e outra. (S.T. I, 1,14)...Quantas vezes não teria eu respondido aos visitantes apressados que me vinham propor de afogadilho os mais complicadas casos de consciência: - Ide procurar o Pe. Hugon.. E de fato, ele atento e como sem esforço ao caso de consciência, não menos que aos princípios da solução, não tardava em esclarecer"*[13].

Publicou a biografia do grande teólogo o seu próprio irmão, o Pe. Henrique Hugon, na qual se lê a citação precedente.

4 - Algumas anotações às XXIV Teses Tomistas

Não obstante a aprovação da Igreja ao primoroso conteúdo das *XXIV Teses Tomistas*, elas nem a todos agradaram. Para alguns, elas coarctam a liberdade para maiores desenvolvimentos do pensamento de S. Tomás, rigidamente fechando aos tomistas explicitações mais amplas e mais de acordo com os filósofos modernos. Enganam-se, porque essas teses tão somente expõem princípios que, para serem suficientemente compreendidos, deviam adotar uma terminologia sintética. Ademais, foram redigidas com as próprias palavras de S. Tomás ou com termos que delas se aproximam. Não pretendem elas ser uma explanação completa da

[13] Cf. op. cit. p. 19ss.

doutrina tomista, mas tão somente os mais relevantes princípios do pensamento do Aquinense. Deve-se, outrossim, ver que não foram elaboradas para uma aproximação com as doutrinas da filosofia moderna, ou melhor, das filosofias modernas, nem para satisfazer um *ecumenismo filosófico* que a todos agrade. Elas visam à verdade, não a agradar aos homens, pois o critério do verdadeiro não é o mais recente apanhado de idéias, mas a verdade imutável e eterna. Contudo, não se há de negar devam ser explicadas e postas em confronto com as idéias das modas mais recentes.

Uma outra objeção contra as XXIV Teses vem de um dos mais notáveis mestres do Tomismo, o filósofo e teólogo Cornélio Fabro. Encontramo-la na sua excelente obra, *Introduzione a San Tommaso*[14], que está em segunda edição, bem acolhida por eminentes teólogos. Trabalho realmente de mestre de raça. Por isso, não é sem receio e sem pesar que discordamos da opinião de Cornélio Fabro sobre as XXIV Teses. Assim se expressa, naquele livro, este nosso teólogo:

"Estas célebres teses foram logo comentadas amplamente por insignes tomistas (Mattiussi, Hugon) e é necessário convir que verdaeiramente expressam as fontes básicas do Tomismo: poder-se-ão discutir alguns aspectos particulares, sobre a ordem seguida, a fidelidade das expressões quanto às fórmulas, ou o próprio número, mas sobre a qualidade do elenco e do conteúdo ninguém poderá duvidar.

Com o progresso das pesquisas no campo histórico-crítico sobre a discriminação doutrinal do Tomismo, estas teses deverão talvez ter uma formulação mais sintética e eficaz: neste sentido, elaboramos uma tentativa de nossa parte (vede mais adiante - Apêndice) que esperamos seja de utilidade, sobretudo para os fundamentos da especulação do Aquinense, como também para operar mais diretamente um encontro com o pensamento moderno"[15].

[14] Fabro Cornélio. *Introduzione a San Tommaso - La Metafisica Tomista e Il Pensiero Moderno*. Ed. Ares. Milano,1960. 2º ed. 1983.

[15] Op. cit. p. 168.

Indo ao *Apêndice*, nele encontramos uma coletânea de 35 longos textos, nada sintéticos, expondo não teses, mas um verdadeiro tratado de metafísica, explicitando a filosofia de S. Tomás, aliás, com contribuições importantes para a sua doutrina, como o que se lê a respeito da noção do ***esse***. Ademais, as 35 teses cornelinanas não estão consignadas em termos de S. Tomás, como as XXIV Teses que pretenderam substituir.

Outrossim, se há de identificar o que comumente se denomina pensamento moderno. Há um pensamento moderno ou um conjunto desarticulado de proposições desconexas elaboradas por tantos autênticos, e até por pseudo filósofos? Não será mais valioso fixarmo-nos nas célebres XXIV Teses e utilizar a explanação de Cornélio Fabro como válidos esclarecimentos das mesmas? Do próprio teólogo Cornélio, aliás, são estas palavras: *"Não existe uma filosofia moderna em abstrato e como se fosse o pensamento de um homem hoje universal. Não devemos nos contentar com frases genéricas"*[*].

5 - Alguns esclarecimentos sobre o texto traduzido

O histórico sumário da elaboração e proposição das *XXIV Teses Tomistas* encontra-se no prefácio do livro original.

Duas obras apareceram, ambas possuidoras de grande valor pela autoridade filosófica e teológica dos seus autores - o Pe. Édouard Hugon, O.P. e o Pe. Guido Mattiussi, S.J., comentando as XXIV Teses Tomistas. A do Pe. Mattiussi, mais extensa na exposição da doutrina daquelas teses, razão por que revestindo maiores dificuldades preferimos traduzir a do eminente dominicano sendo também, por isso, mais acessível ao comum dos leitores.

O Pe. Hugon publicou o seu comentário em francês e foi lançado em 1922. Escrito por recomendação de S. Pio X ao seu Autor, comenta exaustivamente aquelas teses, com metodologia

[*] (Entrevista à publicação - Palabra, n.º 103, reproduzidas em *Hora Presente*, set. 1974).

ímpar. O título do original francês - *Principes de Philosophie*, aparece na tradução substituído pelo de *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino - As XXIV Teses Fundamentais*, porque de fato faz o leitor ciente: em primeiro lugar, da doutrina específica e autêntica de S. Tomás. Procuramos nos ater à terminologia tomista do original, embora ela não seja logo de fácil apreensão ao homem de hoje.

Tal dificuldade será vencida recorrendo-se aos vocabulários filosóficos[16]. Algumas obras citadas como fontes do Comentário foram omitidas por estarem totalmente ultrapassadas. As indicações dos textos do Magistério Eclesiástico constantes do *Enchiridion Symbolorum* editado anteriormente foram substituídas pelas do *Enchiridion Symbolorum* de Adolfo Schömmetzer, exceto as de poucos capítulos. Alguns Apêndices foram acrescidos ao fim da obra, comprovadores que são da correspondência da doutrina das XXIV Teses como o pensamento do Magistério Eclesiástico. Uma tradução castelhana da 2ª edição da obra foi publicada em Buenos Aires, trabalho de padres dominicanos[17], enriquecida também por Documentos Pontifícios.

O sacerdote Guido Mattiussi publicou uma série de artigos sobre as XXIV Teses na revista *Civiltà Cattolica*, que foram depois coligidos no livro *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*. Desta obra foi feita uma tradução francesa (1926)[18], pelo Pe. Jean Levillain, revista pelo próprio Pe. Mattiussi e por Jacques Maritain. O original italiano foi editado a pedido da Sagrada Congregação dos Estudos. O Pe. Guido Mattiussi desfrutou

[16] Cf. Jolivet. Régis. *Vocabulário de Filosofia*. Trad. Agir. Rio, 1975; Gardeil. H.D. *Iniciação à Filosofia de S.Tomás de Aquino*. Apêndice. Ed. Duas Cidades - S.P. 1967. p. 183ss.; Maritain. Jacques. *Introdução Geral à Filosofia*. Agir. Rio, 1966.

[17] Hugon. Pe. Eduardo. O.P. *Principios de Filosofia - Las Veinticuatro Tesis Tomistas*. Ed. Poblet. Córdoba. Buenos Ayres, 1940.

[18] Mattiussi S.J. R. P. Guido. *Les Points Fundamentaux de la Philosophie Thomiste . Commentaires des Vingt-Quatre Thèses* - Trad. Pe. Jean Lavillaince. Ed. Marietti. Rio - Turin – Roma. 1926.

de grande prestígio nos meios intelectuais católicos do seu tempo, e se pensa que ele tenha sido o redator das *XXIV Teses Tomistas*. Após ter se dedicado à Física, substituiu o respeitável Billot na Gregoriana quando este foi eleito Cardeal, e lecionou teologia na mesma Universidade por longos anos, desde 1909. É por todos reconhecida a sua grande autoridade em matéria filosófica e teológica, consignada nos livros que publicou.

Do Pe. A.D. Sertillanges O.P., há uma obra sobre as grandes teses do Tomismo, que, embora não sendo um comentário às XXIV Teses, servirá de subsídio para o estudo destas[19].

Esta nossa tradução do livro do Padre Hugon naturalmente trará uma certa dificuldade para o leitor, sobretudo para os estudantes e para as pessoas não habituadas à terminologia escolástica. Para superar tal dificuldade não será sem proveito a leitura de algum vocabulário filosófico ou de texto que explique a terminologia do Tomismo, mais simplificada, embora autêntica e em nosso idioma. Esta súmula será encontrada no livro de Jacques Maritain - *Introdução Geral à Filosofia* (Agir, Rio, 1966). Dois vocabulários contêm os termos técnicos usados por S. Tomás e pelos tomistas: *Vocábulário de Filosofia*, de autoria do ilustre tomista Regis Jolivet (Agir, Rio, 1975) e *Iniciação Filosófica*, obra escrita por H.D. Gardeil, Tomo IV, pp. 183ss. (Duas Cidades, S.P.,1967).

Ao terminar esta Introdução não podemos deixar de manifestar os nossos agradecimentos à Ir. Ana Maria Teixeira, OSB., pela atenciosa colaboração nesta obra, já revendo a tradução, já sugerindo alterações à mesma.

Ministrando, este tradutor, muitos ensinamentos sobre as XXIV Teses de S. Tomás, em aulas para alunos e amigos, em longos anos, a eles estendemos os nossos agradecimentos por nos terem levado, pelas perguntas e dúvidas suscitadas nas explanações ouvidas, maior e mais profunda compreensão do pensamento de São Tomás. Entre esses, releva-se mais o jovem Luís Roberto

[19] Sertillanges, O P. *Les Grandes Théses de la Philosophie Thomiste*. Lib Bloud e Gay. Paris, 1927.

Sousa Mendes, licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), e em Teologia, pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte (CES), devido a cuidadosa digitação dos textos e as válidas sugestões apresentadas.

Rio de Janeiro, 07 de março de 1997.

D. Odilão Moura, O.S.B.

ENUNCIADO DAS XXIV TESES

As XXIV Teses Tomistas foram aprovadas pelo Papa Pio X, aos 27 de julho de 1914, e publicadas pela Sagrada Congregação de Estudos. Foram reafirmadas pelo Papa Bento XV, mediante a mesma Congregação, aos 7 de março de 1916, como contendo a doutrina autêntica de S. Tomás, devendo ser seguida nas Escolas Católicas como normas diretivas seguras. São as seguintes:

A ONTOLOGIA DE S. TOMÁS
(TESES I A VII)

Tese I

A Potência e o Ato dividem o ente de tal modo que tudo o que é, ou será Ato Puro ou composto necessariamente de potência e ato como princípios primeiros e intrínsecos.

Tese II

O ato, porque é perfeição, não é limitado senão pela potência, que é uma capacidade de perfeição. Por isso, na ordem onde o ato é puro ele não pode ser senão ilimitado e único; onde ele é finito e múltiplo, ele entra em verdadeira composição com a potência.

Tese III

Porque na razão absoluta do ser mesmo, só Deus subsiste único e inteiramente simples, todas as outras coisas que participam

do ser possuem uma natureza que restringe o ser e são constituídas de essência e existência, como princípios distintos.

Tese IV

O ente, cujo nome deriva de ser, não se diz igualmente de Deus e das criaturas de maneira unívoca, nem de maneira puramente equívoca, mas de maneira análoga, de analogia ao mesmo tempo de atribuição e de proporcionalidade.

Tese V

Ademais, há em toda criatura composição real de sujeito subsistente com as formas que lhe são acrescidas secundariamente, isto é, os acidentes; e essa composição não poderá ser compreendida, se o ente não está recebido realmente numa essência distinta dele.

Tese VI

Além dos acidentes absolutos há também o acidente relativo, que é uma tendência para qualquer coisa. Embora a tendência para com um outro não signifique segundo sua razão própria algo inerente a um sujeito, há muitas vezes sua causa nas coisas, e, pelo mesmo, uma entidade real distinta do sujeito.

Tese VII

A criatura espiritual é absolutamente simples na sua essência, todavia há nela dupla composição: uma, de essência e existência; outra, de substância e acidente.

A COSMOLOGIA DE S. TOMÁS (TESES VIII A XII)

Tese VIII

A criatura corporal é, na sua essência mesma, composta de potência e ato, os quais, em relação à essência, se chamam matéria e forma.

Tese IX

Nenhuma dessas partes tem o ser produzido por si mesma; nem se produz ou se corrompe por si mesma, mas é posta em predicamento a não ser redutivamente enquanto princípio substancial.

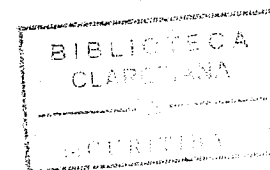
Tese X

Ainda que a extensão constitua a natureza composta em partes integrais, a substância e a quantidade não são contudo o mesmo. Com efeito, a substância é indivisível, não como um ponto, mas como o que está fora da linha de dimensão. Entretanto, a quantidade dá à substância a extensão, distinguindo-se realmente dela e é verdadeiro acidente.

Tese XI

A matéria marcada pela quantidade é o princípio de individuação, isto é, da distinção numérica impossível nos puros espíritos, pela qual um indivíduo se distingue de outro na mesma natureza específica.

Tese XII

O efeito da mesma quantidade é de circunscrever o corpo no lugar, de tal sorte que por esse modo de presença circunscritiva

um corpo não possa estar de qualquer potência que seja, senão num só lugar de uma só vez.

A BIOLOGIA E A PSICOLOGIA DE S. TOMÁS (TESES XIII A XXI)

Tese XIII

Dividem-se os corpos em duas categorias: uns são vivos, os outros carecem de vida. Nos vivos, para que existam no mesmo sujeito, uma parte que move a outra, que é movida por si mesma, a forma substancial, designada pelo nome de alma, requer uma disposição orgânica, isto é, partes heterogêneas.

Tese XIV

A alma da ordem vegetativa ou da ordem sensitiva não existem por si, não são produzidas por si, mas somente como princípio que dá ao vivente o ente e a vida. Por que elas dependem totalmente da matéria, vindo o composto a se corromper, elas também se corrompem acidentalmente.

Tese XV

Ao contrário, pertence à alma humana subsistir por si, a qual, no momento em que pode ser infundida no sujeito suficientemente disposto, é criada por Deus, e é por sua natureza incorruptível e imortal.

Tese XVI

A mesma alma racional de tal maneira se une ao corpo que ela é a forma substancial única, e é por ela que o homem recebe o ser homem racional, vivente, corpo, substância e ente. Por conseguinte, a alma dá aos corpos todo degrau essencial de perfeição. Ela lhe comunica, ademais, o ato de ser pelo qual ela mesma é.

Tese XVII

Faculdades de duas ordens, as orgânicas e as inorgânicas, derivam da alma humana por via de emanação natural; as primeiras, às quais pertencem os sentidos, têm como sujeito o composto; as demais, somente a alma. A inteligência, portanto, é uma faculdade intrinsecamente independente de todo órgão.

Tese XVIII

Da imaterialidade segue-se necessariamente a intelectualidade, e de tal modo que aos degraus de distanciamento da matéria correspondem os degraus de imaterialidade. O objeto adequado de intelecção é o ser de um modo geral; o objeto próprio da inteligência humana no presente estado de união é o contido nas essências abstratas das condições materiais.

Tese XIX

Logo, recebemos o nosso conhecimento das coisas sensíveis: como o sensível não é o inteligível em ato, torna-se necessário admitir na alma, além do intelecto formalmente inteligente, uma virtude ativa para abstrair imagens e espécies inteligíveis.

Tese XX

Por essas espécies inteligíveis conhecemos diretamente os objetos universais: atingimos as coisas singulares pelos sentidos, e também pela inteligência, em virtude de um retorno sobre as imagens; quanto ao conhecimento verdadeiro das coisas espirituais, a ele nos elevamos pela analogia.

Tese XXI

A vontade segue o intelecto, não o precede. Ela se aplica necessariamente sobre o objeto que lhe é apresentado como um bem que sacia totalmente o apetite, mas entre os bens que lhe são propostos por um juízo reformável, ela escolhe livremente. A eleição, portanto, segue o último juízo prático, mas para que este juízo seja último é a vontade que escolhe.

A TEODICÉIA DE S. TOMÁS (TESES XXII A XXIV)

Tese XXII

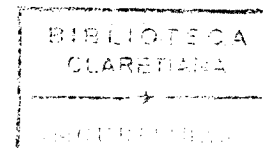
A existência de Deus nos é conhecida, não por uma intuição imediata, nem por uma demonstração a *priori*, mas sim por uma demonstração a *posteriori*, isto é, pelas criaturas, o argumento subindo dos efeitos à causa: das coisas que são movidas, e que não poderiam ser princípios adequados do seu movimento, ao primeiro motor imóvel; do fato de que as coisas deste mundo procedem de causas subordinadas entre elas, a uma primeira causa que não é ela mesma causada; das coisas corruptíveis que são indiferentes a ser ou não ser, a um ser absolutamente necessário; das coisas que, segundo as perfeições diminuídas do ser, da vida, e da inteligência, que têm mais ou menos do ser, mais ou menos de vida, mais ou menos de inteligência, àquele que, soberanamente inteligente, soberanamente vivente, soberanamente ser, enfim, da ordem do mundo, a uma inteligência separada, que ordenou ou dispôs todas as coisas para o seu fim.

Tese XXIII

A essência divina por aquilo mesmo que se identifica com a atualidade em exercício do ser em si mesmo, ou por aquilo que é o próprio ser subsistente, nos é proposta como bem constituída na

sua razão metafísica, ou por essa também nos dá razão da sua infinidade em perfeição.

Tese XXIV

É, portanto, pela pureza do seu ser que Deus se distingue de todas as coisas finitas. Segue-se daí, em primeiro lugar, que o mundo não pôde proceder de Deus senão pela criação; em seguida, que a força criadora, que atinge primeiramente e por si o ser enquanto ser, não é comunicável nem por milagre a alguma natureza finita; enfim, que nenhum agente criado pode influir sobre o ser de qualquer efeito que seja senão pela monção recebida da causa primeira.

PREFÁCIO

É sabido que o Soberano Pontifíce Pio X, pelo seu *Motu Proprio* de 29 de junho de 1914, determinou que em todas as escolas de filosofia fossem ensinados, e religiosamente mantidos, os princípios e os grandes pontos da doutrina de São Tomás de Aquino, *Principia et pronuntiata majora,* e que, nos centros de estudos teológicos, a *Suma Teológica* fosse o livro de texto.

Os mestres de diversos Institutos propuseram à Sagrada Congregação dos Estudos algumas teses que eles mesmos tinham o hábito de ensinar e de defender, como redigidos em relação com os mais importantes princípios do Santo Doutor, sobretudo aos pertencentes à metafísica.

A Sagrada Congregação, tendo cuidadosamente examinado as teses em questão e as tendo submetido ao Santo Padre, respondeu, por determinação de Sua Santidade, que elas contínham claramente os princípios e os grandes pontos da doutrina do Santo Doutor[1].

Essas teses, em número de 24, exprimem portanto exatamente os *principia et pronuntiata majora* que o *Motu Proprio* determinou que fossem seguidos religiosamente.

Após a morte de Pio X, dúvidas foram levadas à Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades. Após duas reuniões plenárias, em fevereiro de 1916, às quais assistiu Cardeal Mercier, vindo a Roma em plena guerra para tratar de graves negócios da Bélgica, aquela Sagrada Congregação decidiu que a *Suma Teológica* fosse o livro de texto para a parte escolástica e que as 24 teses deviam ser propostas como regras de direção inteiramente seguras,

[1] 2-R. P. Édouard Hugon. *Principes de Philosophie - Les Vingt-Quatre Thèses Thomistes*. Paris. Téqui, 1922.

e fossem apresentadas como *tutae normae directivae*. Na audiência concedida ao secretário da Sagrada Congregação, a 25 de fevereiro de 1916, Bento XV confirmou com a sua suprema autoridade a decisão dos cardeais, que foi publicada no próprio dia da festa de São Tomás, em 7 de março de 1916[2].

Em 1917, Bento XV aprovou e promulgou o código de Direito Canônico, que contém, não simples conselhos, mas leis. Uma lei foi então imposta aos professores de bem tratarem em todos os pontos, os estudos da filosofia racional e da teologia e a formação dos alunos dessas ciências, segundo o método, a doutrina e os princípios do Doutor Angélico, e de se manter religiosamente:

"Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam eaque sancte teneant"[3].

Acentuaríamos as três coisas que são nitidamente indicadoras: o método - *rationem;* a própria doutrina - *doctrinam*; os princípios - *principia*. Não é lícito desviar-se dessas coisas, é necessário segui-las religiosamente - *eaque sancte teneant*.

Entre as fontes indicadas, o Código assinala o decreto da Sagrada Congregacão aprovando as 24 teses como *pronuntiata majora* de São Tomás.

Essas 24 teses portanto representam bem a doutrina e os princípios que o Código, como também Pio XI, prescreve de serem religiosamente seguidos.

O próprio Bento XV, durante uma audiência particular que se dignou conceder-me, recomendou comentar essas teses e de as fazer sobressair e aparecerem na sua verdade objetiva. Se ele não as pretendia impor ao sentimento interior, pediu que elas fossem propostas como a doutrina preferida pela Igreja: é a expressão que ele repetia de boa vontade.

---

[2] C. D. C., c. 1366 § 2°.

[3] Pode-se consultar o comentário italiano que o P. Mattiussi, S. J., publicou primeiramente na *Civiltà Cattolica*, depois em volume, Roma, 1917.

O novo Pontífice, Pio XI, que fora um dos primeiros doutores da Academia Romana de São Tomás de Aquino, dignou-se também encorajar esses estudos.

Para responder a esses desejos dos Papas, eu tentei dar a cada uma das teses um comentário breve e substancial, que evita toda polêmica e tende unicamente a expor a doutrina com serenidade, clareza e precisão.

O conjunto dessas proposições constitui um verdadeiro resumo de toda filosofia: parte das alturas da ontologia para descer em seguida aos problema da filosofia natural, e, após ter condensado a doutrina psicológica, volta-se para Deus, primeiro Ser e primeiro Motor.

Nosso estudo tratará dos seguintes pontos:

I - Ontologia de São Tomás, teses I - VII.
II - Cosmologia de São Tomás, teses VIII - XII.
III - Biologia e Psicologia de São Tomás, teses XIII - XXI.
IV - Teodicéia de São Tomás, teses XXII - XXIV.

Foi necessário restringir, para se ficar no quadro das teses. No entanto, a fim de realçar a harmonia das doutrinas tomistas, apresentamos as diversas aplicações à ordem sobrenatural, e também acrescentamos alguns complementos teológicos à Teodicéia, para que o tratado de Deus tivesse a amplitude que lhe convém.

Ousamos esperar que este modesto trabalho, também desejado por bispos e membros do Sagrado Colégio, será útil, não somente para os estudantes eclesiásticos, mas também para todas as pessoas desejosas de se iniciarem nessa filosofia sempre viva, *philosophia perennis*, que a Igreja não cessa de recomendar[4]. Ele pode servir de preparação e de introdução dos nossos tratados Teológicos sobre os Mistérios, editados pela livraria P. Téqui, e aos quais o público católico fez uma boa acolhida.

Primeira Parte

A ONTOLOGIA DE SÃO TOMÁS

Teses I à VII

Capítulo Primeiro

A POTÊNCIA E O ATO

Tese I - ***"Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.***

A potência e o ato dividem o ente de tal modo que tudo o que é, ou será ato puro ou composto necessáriamente de potência e ato, como princípios primeiros e intrínsecos"[1].

Essas noções são as mais universais da filosofia, e elas fundamentam-se na experiência e no senso comum[2].

Entre as coisas que nos atesta o senso comum, há as que podem ser e ainda não são, há as que já são. O que pode ser está em potência, o que já é está em ato: a criança de um dia é filósofo em potência, o escritor que publicou um tratado de metafísica é filósofo em ato; o mármore pode se tornar uma bela virgem, e é estátua em potência; o cinzel do artista dele tirou a obra-prima, o mármore é então estátua em ato; o candidato ao mandato legislativo é deputado em potência, o eleito é deputado em ato.

Assim a potência e o ato se explicam e se definem pelas suas relações mútuas: a potência é como uma capacidade, um esboço, um começo, o ato é o complemento; a potência é tudo que pede ser aperfeiçoado; o ato é a perfeição ou aquilo que a realiza.

---

[1] Esta proposição está claramente contida nas obras de São Tomás, não somente na *Suma Teológica*, onde é dito: "*Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis*", (I, 77,1), como também na *Metafísica* (VII, 1; IX, 1,9).

[2] Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques* (2ª ed., Paris, 1922).

Aristóteles definiu a potência: o princípio de agir ou de receber[3]. O princípio designa não uma simples possibilidade ou uma pura não-repugnância para existir, mas uma capacidade real em um sujeito real. A simples possibilidade é chamada potência lógica ou objetiva; a capacidade real é uma potência subjetiva. O fogo é um princípio de agir, causando o calor; a água é um princípio de receber, porque ela recebe o calor do fogo. A potência de agir é ativa, a potência de receber é passiva. Uma e outra é real e princípio de ato: a primeira é o princípio donde o ato emana: a segunda é o princípio no qual o ato é recebido. A segunda é imperfeita, porque receber supõe não ter; a primeira é em si perfeição, porque para agir é necessário já ter o ato que é dado. Daí o axioma de São Tomás: Na medida em que se é ato e perfeito, é princípio ativo; *unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus*[4]. A segunda é por conseguinte somente potência, a primeira já é um ato do qual deriva a operação ou efeito; por isso a segunda repugna a Deus, mas não a primeira.

É da última que se trata principalmente na presente tese.

Ao que recebe faltava uma perfeição, ele passou de um estado ao outro adquirindo-a: ele foi mudado. Donde se segue que a potência é o princípio de mudança, da modificação ou do movimento, porque mudar é se mover de um estado para outro. E porque o sujeito jamais poderia dar a si o que não tem, ele deve receber essa mudança de um outro que, para fazê-lo passar a uma condição nova, deve ele mesmo estar em ato, e por conseguinte distinto daquilo que move[5].

Vê-se, pois, que a idéia de potência sugere algo que se move, e a idéia de ato comporta a de motor[6].

---

[3] Cf. ARISTÓTELES: *Física* II, III, VII e VIII; *Metafísica* IX; S.TOMÁS: *Comentário em Aristóteles*, lugar citado.

[4] S. TOMÁS: ST. I, 25, 1.

[5] De onde esta definição da potência passiva dada por Aristóteles: "*Principium mutationis ab Alio, in quantum est Aliud*", IV *Física*; cf. S. TOMÁS, in lib. I.

[6] Cf. Mgr. A. FARGES: *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile.*

E é precisamente a realidade do movimento que nos convence de que a potência e o ato não são simples vistas do espírito. Na antiguidade, a escola de Eleia negava a realidade da potência passiva; em nossa época, os seguidores de F. Herbart e os idealistas exagerados parecem confundi-la com a pura possibilidade. Os fatos mais tangíveis dão a uns e outros um claro desmentido. A natureza inteira é o teatro do movimento; as maravilhas da mecânica moderna, os progressos da indústria humana proclamam, com a realidade do movimento, a realidade da potência e do ato. O oxigênio e o hidrogênio, antes de serem reunidos, não são água, e a água não é tirada do nada: por conseguinte, eles eram água em potência real; a semente não é a planta, e, no entanto, a planta realmente sai da semente; o embrião não é a criança, a criança não é o herói que acabou de ganhar a batalha, e, não obstante, há passagem real de um estado a outro. Há conseqüentemente capacidade ou poder real de evoluir assim; foi necessário igualmente uma energia, uma atividade, em uma palavra um ato, para realizar a passagem. Por isso, negar a realidade da potência e do ato é negar a realidade da vida, do progresso da humanidade, negar a experiência, negar-se a si mesmo, negar o universo e o senso comum[7].

Nós somos assim levados pouco a pouco a compreender o significado do axioma que é a primeira tese aprovada pela Sagrada Congregação: "A potência e o ato dividem o ente de tal modo que, tudo que é, ou será ato puro ou composto necessariamente de potência e ato, como princípios primeiros e intrínsecos."

O ato puro significa aquele que de nenhum modo é mesclado com a potência. Ora, o ato pode ser mesclado de duas maneiras. Ou porque ele é recebido numa potência como a alma no corpo, a vontade na alma, a virtude na vontade; ou porque ele recebe um ato ulterior; assim a essência angélica não é recebida no corpo, mas ela recebe o ser, ela recebe as faculdades, ela recebe as operações; e, precisamente, porque ela recebe ou pode receber, ela

---

[7] Para um estudo mais completo, poder-se-á consultar o citado livro de A. FARGES, e a grande obra do P. KLEUTGEN. *La Philosophie scholastique*, t. I, c.1, a.3; e a de GARRIGOU-LAGRANGE. *Le sens commun...*

está em potência para essas perfeições que ela espera como uma coroa. O ato puro é, portanto, aquele que não é recebido e, conseqüentemente, não tem limitacão por baixo, e que não pode receber coisa alguma, e portanto, não tem limitação por cima[8]. Por isso, ele não poderá nem perder nem adquirir, não comporta partes, nem divisão, nem mudança. Porque ele é o ato, ele é perfeição; porque ele é puro, ele exclui todo elemento estranho, ele mesmo é todo inteiro, e inteiramente imutável e perfeito. O seu nome é aquele que pronuncia toda alma naturalmente cristã: é o Deus bendito por todos os séculos[9].

Fora de Deus todo ente é mesclado porque é mutável, capaz de perder e de adquirir: há, portanto, nele o elemento potencial, que é precisamente o termo ou a perfeição da qual outro tem necessidade. A potência e o ato são assim os primeiros e necessários princípios dos quais todo ser mutável é constituído: impossível de se conceberem outros que sejam mais universais e mais íntimos no sujeito. São portanto justamente chamados: *primis atque intrinsecis principiis*, os princípios primeiros e intrínsecos.

Tal é a primeira grande divisão do ente: a potência é como o gênero, o princípio determinável; o ato é como a diferença, o princípio determinante.

São Tomás acrescenta que a potência e o ato dividem todo gênero de ser: *omne ens et omne genus entis*[10], quer dizer que esta composição de potência e ato é comum a todas as categorias, à substância como ao acidente, de tal modo que o ser substancial é composto necessariamente de potência substancial e de ato substancial, e o ser acidental é composto necessariamente de potência

[8] O ato puro, convenientemente, é chamado pelos escolásticos, actus irreceptus et irreceptivus. Cf. nosso *Cursus Philosophiae Thomisticae*, (V, p.41 e ss).

[9] *"Deum nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: Deus Magnus, Deus Bonus, et quod Deus Dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, Deus Videt, et Deo Commendo, et Deus Mihi Reddet. O testimonium animae naturaliter christianae."* (TERTULIANO, *Apol.*, 17; P.L., I, 610-611; cf. *Adv. Marcion*, 1,10; P.L. 2,257).

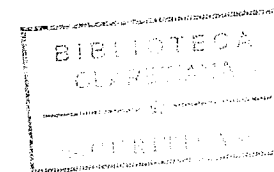
[10] ST I, 77, 1.

acidental e de ato acidental. A potência sendo o esboço e o começo, o ato, o termo e o complemento, todos os dois devem se adaptar, se ajustar, proporcionar-se, unir-se estreitamente, para formar um só todo. É claro que não haveria adaptação se eles estivessem numa ordem diferente: uma potência substancial não poderia ser completa senão por um ato digno dela, isto é substancial, e é manifesto, de outra parte, que uma potência puramente acidental não poderia receber um ato substancial: a hipótese se destruiria por si mesma.

Esta é a compreensão do axioma tomista: *Potentia et actus sunt in eodem genere*. As suas aplicações são inumeráveis: assim, a matéria-prima, potência substancial, completa-se pela forma, que é um ato substancial; nossas faculdades, potências acidentais, são completadas por atos acidentais, que são as operações. Esse princípio nos fornece, então, o argumento decisivo para demonstrar a distinção entre a alma e as suas faculdades, porque o ato (isto é, a nossa operação) é acidental, a potência da qual ele procede imediatamente não poderia ser substancial. Deve-se concluir disto que a substância criada não opera diretamente e imediatamente por ela mesma, mas por acidentes ou faculdades dela realmente distintos.

Voltaremos a esta questão ao tratarmos da tese XVII; mas é necessário assinalar desde agora essa aplicação, que já faz ver a riqueza do primeiro axioma[11].

A segunda tese irá precisar, ao lembrar que o ato é por si mesmo ilimitado e infinito e que o limite e a multiplicidade vêm da potência.

[11] Nós expusemos todas essas teorias no nosso *Cursus Phil. Thomist.* (III, p. 208 ss; V, p. 43 ss; VI, p. 158 ss).

Tese II - ***"Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.***

O ato, porque é perfeição, não é limitado senão pela potência, que é uma capacidade de perfeição. Por isso, na ordem onde o ato é puro, ele não pode ser senão ilimitado e único, onde ele é finito e múltiplo, ele entra em verdadeira composição com a potência".[1]

As explicações dadas a respeito da primeira tese são suficientes para a compreensão desta segunda. O ato por si mesmo não diz senão perfeição; o limite, ao contrário, é imperfeição, lacuna, privação. Por conseguinte, na ordem em que o ente é ato, ele é perfeição, e, por isso, sem termo e sem lacuna. Se ele é limitado, isto não provém de ele mesmo, pois a perfeição não poderá gerar a imperfeição; isto provém de outra coisa, que é a causa do limite, porque ele não é a perfeição, mas uma simples capacidade de perfeição, a saber - a potência. Quando o ente é ato todo inteiro, ou ato puro, ele é todo inteiro perfeição, e portanto sem lacuna, sem termo, ilimitado e infinito.

Ora, desde que é infinito, ele necessariamente é único. Com efeito, se houvesse dois infinitos realmente distintos, deveria haver em um alguma realidade que não houvesse no outro, e em virtude da qual eles se distinguiriam entre si. Esta realidade que os difere, seria, evidentemente, uma perfeição. Por conseguinte, um dos dois possuiria uma perfeição que faltaria ao outro. Mas carecer de uma perfeição é carecer da plenitude do ente, será depender de

[1] Eis alguns textos de S. Tomás que ensinam claramente esta doutrina: I *Cont. Gent.*, c.43; I *Sent.*, dist 43, q.2; ST. I, 7, 1 ad 2.

limite, ser embargado por um termo, ser submetido à potência e não mais ficar ato puro e perfeito. Desse modo, a própria hipótese de ato puro está destruída, se ele cessa de ser ilimitado e único[2].

O axioma é, por conseguinte, rigoroso e evidente: *"In quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit"*. Na ordem em que o ato é puro não pode ser senão ilimitado e único.

Assim como o limite vem da potência, que por sua natureza é imperfeição e restrição, a multiplicidade não pode vir senão do elemento potencial. Pela fato de uma perfeição ser multiplicada, ela é dividida, e conseqüentemente, tem termos; ela não é mais toda inteira perfeição, não é mais independente, é recebida num sujeito que a restringe. Daí, nela não poder haver mais multiplicação de atos, perfeição ou formas, senão na medida em que são multiplicados os sujeitos que as recebem: assim a nossa humanidade permaneceria única se ela não tivesse sujeitos, ou indivíduos humanos, para multiplicá-la[3]. Mas esses sujeitos são precisamente a capacidade receptiva que nós temos denominado potência.

Onde quer que encontremos o finito e o múltiplo encontraremos um ato que é recebido, encontraremos uma capacidade que o restrinje, o divide comunicando-o; em uma palavra, encontramos a composição real da potência e do ato. E eis como a segunda parte do axioma aparece tão evidente como a primeira: *"Ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem"*. Onde o ato é finito e múltiplo entra em verdadeira composição com a potência.

Mostra-nos a experiência cotidiana, em toda parte em torno de nós, a multiplicidade e o finito[4]; e dessas realidades tangíveis

[2] Cf. ST I, 11, 3.

[3] Compreende-se assim o significado desta profunda palavra de S. Tomás: "Quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una" (*De Spirit. Creat.*).

[4] Para conhecer o finito não há necessidade de se conhecer primeiramente a noção do infinito; é-nos suficiente ver os entes como são realmente em torno de

nós subimos, como efeitos à causa, do movimento ao Motor imóvel; do finito ao infinito, do múltiplo ao uno, que nós chamamos de Deus.

Todas essas coisas surgirão mais claramente da exposição que iremos fazer a seguir, das cinco provas tomistas da existência de Deus.

Vê-se desde agora a fecundidade desses princípios tão universais, que constituem o ápice da metafísica, e que nos fornecem a razão mais alta da distinção entre as criaturas e Deus, como o indica explicitamente a terceira tese[5].

---

nós; a experiência nos faz imediatamente descobrir neles imperfeições, lacunas e limites. De tudo isso nós tiramos infalivelmente a noção do finito. Cf. *Cursus Philos. Thomist.*, de nossa autoria (IV, p. 75, ss, 115,ss., e t. V, p.186,ss.)

[5] Para um estudo mais completo da Potência e do Ato, pode-se consultar: Mgr. FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*; DOMET DE VORGES, *L'Acte et la Puissance*; MERCIER, *Ontologie*; KAUFFMAN, *Etude de la cause finale dans Aristote*; BAUDIN, *L'acte et la puissance dans Aristote*, Revue Thomiste, 1899/1900; P. GARDEIL, *Acte* (D.T.C.); *Cursus Philosophiae Thomisticae*, V, 29-50, de nossa autoria.

Capítulo Segundo

A ESSÊNCIA E A EXISTÊNCIA

Tese III - ***"Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.***

É porque na rázão absoluta do ser mesmo, só Deus subsiste, único, inteiramente simples; todas as outras coisas que participam do ser possuem uma natureza que restringe o ser e são constituídas de essência e existência, como princípios realmente distintos"[1].

Esta tese não é senão uma aplicação da doutrina já estabelecida sobre a potência e o ato. Uma vez admitido que Deus é ato puro, é manifesto que ele é inteiramente perfeição, inteiramente ente, a plenitude da perfeição e do ente, e, portanto, o *Ser subsistente*. Não restringido por limite algum, pois sem isto ele seria submetido à potência; ele não tem igual, pois sem isto faltar-lhe-ia uma perfeição, que teria este igual, donde ser ele absolutamente único; inteiramente simples por ser puro de toda mescla e de toda composição. A primeira parte da tese, que se refere a Deus, está suficientemente demonstrada. A criatura, ao contrário, precisa-

---

[1] Eis algumas indicações das passagens nas quais S. Tomás ensina claramente, *plane*, esta proposição: *I Cont.Gent.*, cc. 38, 52, 53, 54; *De ente et essentia*, 5; *De Potentia*, 4; *De Spirit. Creat.* 1; *De Veritate* 27,1 ad 8. *In Boet.* lectio II; *I Sent.* 19, 2, 2; S. T. I, 50, 2 ad 3.

mente porque composta de potência e ato, não é inteiramente ente ou perfeição: o ente dela é restringido e medido, por não ser subsistente, mas recebido num sujeito que o divide e o diminui. Por isso, deve-se nela distinguir *o que é*, e aquilo *pelo qual ela é*. Eis o *que é - a essência*: eis o *pelo qual ela é - a existência*.

A essência é aquilo mesmo que corresponde à definição: ao se definir o homem, eu indico a essência humana. Segundo a definição, compreende-se a essência: os acidentes não podem ser definidos a não ser relativamente ao sujeito que os sustenta, e a sua essência é incompleta e dependente; os entes substanciais, porque podem ser definidos por si mesmos, possuem uma essência propriamente dita, e neles há uma só e mesma realidade, que é simultaneamente essência, substância, natureza. A *essência* é a realidade primeira que classifica o ente numa espécie ou numa hierarquia determinada; a *substância* é esta realidade enquanto existe em si e se põe como base dos acidentes; a *natureza* é a mesma realidade enquanto designa a fonte primeira da qual emana a operação espontânea. Quando a substância é absolutamente completa, senhora dela mesma, e totalmente incomunicável, chama-se suposto ou *pessoa*[2].

A essência já designa uma perfeição, e por isso é um ato; mas, relacionada com a existência, ela permanece uma potência que necessita do seu coroamento. A humanidade considerada em si mesma significa uma determinada espécie e esta determinação é uma perfeição, e esta perfeição é um ato; mas este ato requer um outro e nós não temos a realidade definitiva senão quando podemos dizer: a humanidade existe. Por isso é que a existência é chamada *a última atualidade de toda forma*, de toda realidade; nenhuma coisa poderá vir após a existência, impossível de a perfazer, de nela acrescentar uma perfeição que já não seja uma existência.

[2] Explicamos longamente essas noções no livro "*Le Mystère de la Très Sainte Trinité*", 4ª parte.

Eis, pois, os dois princípios que constituem os entes fora de Deus: a essência, como potência real; a existência, como ato último. Se a potência e o ato distinguem-se realmente, deve-se concluir a mesma coisa quanto a uma distinção verdadeira entre a essência e a existência.

No entanto, essa distinção não foi admitida por todos os escolásticos. Está-se de acordo sob três pontos: 1º - em Deus não há lugar para a distinção real, pelo fato de ser ele Ato Puro; 2º - nas criaturas, há claramente distinção real entre a essência em estado ideal e abstrato e a essência concreta e atual; 3º - haverá pelo menos uma distinção de razão entre a essência atual e a existência. Todo o problema se reduz, portanto a isto: a essência atual é ela posta na realidade por si mesma, de sorte que seja ela mesma seu ato de existir, ou será por um ato distinto dela e que nós chamamos de existência?

A distinção foi negada por Alexandre de Halés, Durand, Scotus, os nominalistas, Suarez, Vasquez, e, em nossos dias, particularmente por Tongiorgi, Palmieri, Franzelin, Pesch. Ela é afirmada não somente por S. Tomás e toda sua escola, como também pelos grandes representantes da escolástica; ainda, em nossos dias por Sanseverino, os cardeais Pecci, Lorenzelli e Mercier, por Mons. Farges, Mons. Domet de Vorges, etc; por ilustres escritores da Companhia de Jesus, pela Escola de Coimbra, o cardeal Pallavicini, Silvestre Mauro, Liberatore, Cornoldi, Schiffini, de Maria, de San, Terrien, Remer, Mattiussi, Gény, o cardeal Billot, etc.

Defendendo essa distinção, não se pretende que a essência e a existência sejam duas realidades independentes, ou seperada uma da outra, ou produzidas por Deus separadamente e unidas depois; mas queremos dizer que a primeira se diferencia da segunda, como a potência real do ato real. Aqui não se aplica senão a doutrina fundamental estabelecida nas duas primeiras teses sobre a potência e o ato, princípios primeiros e intrínsecos de tudo que não é ato puro, e sobre a composição verdadeira ou real de potência e ato em todos os entes mutáveis ou criados. Haverá um meio entre o nada e o atualmente existindo? A questão não é alheia. A afir-

mação ou a negação da distinção real entre a essência e a existência, é, portanto, em definitivo, uma tese absolutamente e unicamente solidária com a afirmação ou com a negação da realidade da potência, e da sua realidade distinta do ato, irredutível ao ato, permanente sob o ato[3].

Que não se pense que seja um problema de pura curiosidade, sem sentido prático. "Esta questão da distinção real entre essência e existência é da mais alta importância, e, em um certo sentido, dela depende toda a metafísica; ela é o ponto central de toda a metafísica; eu diria que ela é o segredo da sua ortodoxia e o único meio de resolver exatamente todos os problemas suscitados, quando, sem se contentar, como é feito frequentemente em nossos dias, de examinar superficialmente os fatos, se quer penetrar na sua profundeza"[4]. "Para qualquer que conheça a história da metafísica, escreveu o cardeal Lorenzelli[5], ao menos de Aristóteles até Severino Boécio, de Avicena até S. Tomás, sobretudo para quem leu e compreendeu a *Suma Teológica*, este é precisamente o princípio fundamental de toda verdadeira ciência a respeito de Deus e das criaturas, da ordem natural e sobrenatural; como nos ensinou o Doutor Angélico..."

Com efeito, toda a primeira parte da *Suma* trata, como se sabe,de Deus, Uno e Trino, da criação; dos anjos, da alma, do homem completo e do mundo. Mais que todas as outras partes ela está construída, como sobre um princípio primeiro que lhe será o fundamento, sobre a verdade da *indentidade entre essência e existência em Deus, da distinção real entre essência e existência em todos os entes subsistentes afora Deus.*É que esta real distinção e esta real identidade servem de suporte e de base primeira a todos os outros princípios menos universais; eles dão a todas as conclusões que deles derivem uma inabalável firmeza. Por conseguinte, ao se combater ou simplesmente se omitir este primeiro e univer-

[3] P.A. POULPIQUET O. P.,in *La Révue néo-Scholastique*, 1906, 48.

[4] DOMET DE VORGES, *Abregé de Métaphysique*, II, p. 2. 4.

[5] Carta do Cardeal LORENZELLI ao Padre Del Prado, O. P. - *Révue Thomiste*, 1912, p.66 ss.

sal princípio, não é uma *opinião* que descartamos, não é uma simples conclusão que abandonamos; *"saímos imediatamente da escola de S. Tomás".*

A Sagrada Congregação pôde, pois, com justo título, enumerar esta tese entre aquelas que contêm claramente – *plane* - os pontos fundamentais do Angélico Mestre.

Seria supérfluo estabelecer aqui uma discussão de textos, porque a obra de S. Tomás repousa sobre este princípio. O santo Doutor a ele retorna instintivamente nas suas obras. "É necessário considerar, diz ele no seu comentário a Boécio, que se o ente e *o que é* (a saber, a existência e a essência) diferem somente segundo a razão no ente simples, elas diferem *realmente* nos entes compostos"[6]. Depois ele explica o que se entende por ente simples: "Este ente simples é sublime, e único, é o próprio Deus. *Hoc autem simplex unum et sublime est, ipse Deus.*" Eis ai bem a nossa tese: porque Deus é a simplicidade absoluta ou o ato puro, nele a essência e a existência não admitem senão distinção de razão; porque as criaturas todas são compostas de potência e ato; nelas, a essência e a existência diferem *realmente.*

A razão fundamental já foi indicada muitas vezes; tentemos realçá-la mais. Se a existência das criaturas não é distinta da essência atual, ela será um ato puro, infinito, único; e, por conseguinte, nenhuma distinção entre a criatura e Deus. O ato puro, como já explicamos, é aquele que não é recebido em uma potência e que não recebe algum ato ulterior. Ora, uma existência indistinta da essência não pode ser recebida e não pode receber. Onde seria ela recebida? Na essência? Não, pois uma simples distinção de razão não é suficiente para que uma realidade seja recebida; além disso, poderíamos dizer, em contrário, que a existência divina é recebida na essência e que Deus não é mais a pureza e a simplicidade absoluta. Que poderia ela receber? Nenhuma coisa vem após

[6] *"Est ergo considerandum quod, sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter"* (*Comment. In Boet.*, lect. II).

a existência, nenhuma coisa é mais atual que a existência, nenhuma coisa a pode coroar, mas ela coroa toda a realidade e toda perfeição. Logo, uma existência que se não distingue da essência é ato puro, sem lacuna e sem limite.

- Tentou-se responder: a existência criada, embora não seja recebida *em um outro,* é, no entanto, recebida *de um outro,* neste sentido que ela vem de Deus ou é produzida *por* Deus.

- Já é esta uma escapatória. O ato não é recebido de um outro senão na medida em que implica no seu conceito limite e imperfeição; ora, ele não poderá ser limitado senão porque ele é recebido em um outro, ou porque ele recebe de outro. Donde, o ato que não é recebido numa potência e que não recebe ato ulterior, não poderia vir de outro, ou ser produzido por um outro. E precisamente, porque nós sabemos que a existência das criaturas é pruduzida, devemos confessar que ela é recebida *em* uma essência realmente distinta dela.

E esta doutrina de S. Tomás põe em perfeita luz a admirável harmonia dos entes. No cume, Deus que exclui toda composição e que é a pureza sem mescla, a perfeição subsistente. Abaixo dele, a criatura espiritual, composta de potência e ato, de essência e existência. No último degrau, as criaturas corporais que, além da composição real de essência e existência, possuem ainda a composição real de matéria e forma.

Pela outra opinião, não se manterá mais a gradação, pois, se anjo é sem composição real de essência e existência, ele é em tudo semelhante a Deus, e a necessidade do princípio de causalidade não aparece mais evidente como na teoria tomista, segundo a ela se refere o Cardeal Mercier: "O princípio de causalidade: *o ente cuja essência não é idêntica à existência depende necessariamente de uma causa*, e encontra assim na distinção real de essência e existência sua significação rigorosa e sua justificação[7]".

[7] Card. MERCIER - *Ontologie*, n. 48.

- A objeção principal reduz-se a isto: a essência atual é uma verdadeira realidade. Ora, não será real senão pela existência. Logo, a essência atual é a própria existência.

- Esquece-se que a realidade pode ser dita do ato real e da potência informada pelo ato real. Assim a matéria-prima é uma realidade, não que ela mesma seja ato, mas porque é informada por um ato que lhe dá atualidade. Semelhantemente, a essência atual é uma realidade porque ela está sob a realidade do ato, sem ser o próprio ato. "Todas as negações da distinção real entre essência e existência começam por colocar como princípio indiscutível que a essência real de um ente não é real senão pela existência. Evidentemente será necessário concluir a identidade de essência e existência. Mas, em vez de partir desta asserção como de um axioma indubitável, eles deveriam prová-la; e eles nem pensam nisso; todas as suas argúcias se reduzem a uma vasta petição de princípios"[8].

Nós, ao contrário, afirmamos que a essência atual das criaturas não é o ato mesmo da existência, pois, se o fosse, seria ato puro, que não é recebido e que não pode receber, e que, conseqüentemente é único, infinito, eterno[9].

[8] CYRILLE LABEYRIE - *Dogme et Métaphysique*, pp. 178-179.

[9] Para um estudo mais longo, cf. Card. MERCIER, op. cit., e P. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christiane* (Fribourg, Saint Paul, 1911).

Tese IV - ***"Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.***

O ente, cujo nome deriva de ser[1], não se diz igualmente de Deus e das criaturas de maneira unívoca, nem de maneira puramente equívoca, mas de maneira análoga, de analogia ao mesmo tempo de atribuição e de proporcionalidade"[2].

Diz-se que as coisas são *unívocas* quando têm o mesmo nome e que a realidade significada é a mesma em todas: assim Pedro e Paulo são unívocos porque eles têm a mesma humanidade. "O homem e o cão são univocos por pertencerem à classe dos animais"[3].

Diz-se *equívoco,* quando o termo é comum e a realidade totalmente diferente, como a palavra carneiro que significa o macho do cordeiro, a antiga máquina de guerra, a máquina de bater estacas, e o signo do zodíaco.

[1] Abreviamos assim a fórmula latina "ens quod denominatur ab esse", cujo sentido não pode ser expresso em francês; mas nós anotaremos que a palavra *ens* recebe a sua denominação de *esse*, como a palavra francesa *étant* recebe a sua denominação de *être*, já que *étant* quer dizer o que tem o *être*. [Do mesmo modo, em português, *ente* recebe a denominação de *ser]*.

- **Nota do Tradutor**. Para um estudo mais profundo da doutrina tomista da analogia e da sua aplicação á Teologia, cf. LABBÉ M. T - L. PENIDO – *Le Rôle de l'Analogie en Théologie Dogmatique*. Lib. Philos. J. Vrin. Paris, 1931. Trata-se da mais excelente obra a respeito dessa doutrina, que se tornou clássica. Tradução portuguesa revista pelo Autor: *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. Ed. Vozes Ltda. Petrópolis, 1946.

[2] Esta tese é afirmada por S. Tomás: I *Cont. Gent.* cc. 32, 33, 34; *De Potentia*, 7, 7; ST. I 13, 5.

[3] Pequeno Larrive e Fleury.

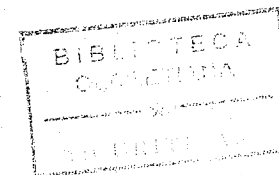
Finalmente, temos *analogia*, quando o termo é comum e a realidade significada, nem inteiramente a mesma nem inteiramente diferente, mas implica uma relação e uma semelhança entre os diversos entes aos quais o nome é atribuído: o homem é *são*, a cor da fisionomia é sã, o alimento é *são*. É claro que o alimento são não significa igualmente a mesma coisa que a cor sã ou que o homem são, e, sob outro aspecto, há uma certa aproximação nos três casos: o homem é dito são como *sujeito* de saúde; o remédio, o alimento são ditos sãos como *causas* da saúde.

A analogia é de *atribuição* quando a realidade significada se diz de um em relação ao outro que a possui propriamente falando e que é chamada por isso o análogo principal e supremo: *summum vel principale analogatum:* assim a saúde não se diz do pulso, dos remédios, senão em relação ao homem, onde ela se realiza na sua plenitude.

A analogia é de *proprocionalidade*, quando a realidade significada se encontra verdadeira e intrinsecamente nos dois termos comparados, mas não inteiramente da mesma maneira: assim a criatura tem o ente real e intrinsecamente, mas não com a intensidade absoluta que convém a Deus.

Evitaremos aqui as controvérsias de escola, limitando-nos a explicar a tese tomista[4].

O ente não é unívoco em Deus e nas criaturas, porque pertence a Deus na plenitude, é às criaturas de uma maneira limitada. "Em vão se poderá responder que todos os entes são iguais pela sua oposição ao nada, e que, conseqüentemente, um só conceito é suficiente para abrangê-los totalmente. Não é verdade que eles sejam todos igualmente o não-nada. O Necessário, o Infinito, o Perfeito, o Imutável , o Eterno, não se diferenciarão realmente do contingente, do finito, do imperfeito, do mutante e do tempo-

[4] Para uma exposição mais longa: cf. *Cursus Philos. Thomist;* I, p.45 ss; V p.19 ss; e: GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I, P.

ral? A substância e o acidente, o espírito e a matéria existem da mesma maneira?"[5].

Por outro lado, não é equívoco. Toda nossa ciência natural de Deus parte das criaturas, assim como dos efeitos certos sobe-se infalivelmente à causa, e é por isso que a Santa Sé nos propôs crer que Deus pode ser conhecido pelas obras visíveis da criação, como a causa pelos efeitos, e, *conseqüentemente*, que a sua existência pode ser demonstrada: "*Per visibilia creationis opera tanquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor*"[6]. Esta demonstração não é sofística, mas infalível; ela repousa sobre a conexão *necessária* que nos fornece a analogia do ente[7].

Já entendemos que se trata de uma analogia de atribuição, neste sentido que o ente não se diz da criatura senão em relação a Deus, a plenitude subsistente da qual depende e deriva toda participação no ente; é uma analogia de proporcionalidade, porque o ente está intrinsecamente na criatura e em Deus; mas em Deus de uma maneira infinitamente superior, totalmente transcendente.

Esta tese IV enuncia portanto um princípio muito universal, cujas aplicações são inumeráveis, porque ele dirige todo nosso conhecimento de Deus e das coisas divinas, quer na ordem natural, quer sobretudo na ordem sobrenatural, que é a ordem propriamente divina. "Em qualquer parte em que penetre um elemento propriamente divino, a inteligência deve colocar-se à altura, por intermédio de uma *proporção,* cuja razão é a relação fundamental do ente condicionado, expressa nos conceitos de que nos servimos, com o ser incondicionado e de outra ordem ao qual nós a aplicamos. Quando se diz, por exemplo, que a graça habitual é uma qualidade criada, deve-se logo subentender mentalmente que a qualidade criada é na ordem das perfeições da substância criada; a graça habitual o é na ordem dos aperfeiçoamentos divinos com que Deus enriquece a alma humana. A palavra divina é nesta proporção como uma rápida cogitação que nos transporta em outro mundo, a outra esfera do ente e da perfeição.

Mas não é uma rápida cogitação sem medidas e violenta, ocasionando uma ruptura na equação. A relação que une o divino ao criado, a relação de causa e efeito, é uma relação rígida, necessária; nenhuma tensão separará o efeito da causa, impedirá o efeito de se relacionar com a causa. Não digamos, pois, que houve intervenção de uma rápida cogitação: digamos antes que a relação fundamental de todas as proporções teológicas é como um alvo que permite ao espírito afrontar a ordem das coisas divinas e de descrevê-la em função das coisas humanas. Não temamos, pois, colocar a *proporcionalidade* em toda parte: nunca será demais"[8].

[5] CYRILLE LABEYRIE - *Dogme et Métaphysique*, p. 74.

[6] *Motu Proprio*, de Pio X, *Sacrorum Antistitum* (01.09.1910); Acta Apostolicae Sedis p.662 (1910). Comentaremos adiante este texto ao tratarmos da Tese XXIII.

[7] *"Cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi ex nomine tantum, nihil de Deo, sciremus nisi nomina vana tantum, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo essent sophisticae"*. (*De Potentia* 7,7).

[8] GARDEIL O. P.,- *Revue Thomiste*, XII, pp. 65-66.(1904)

Capítulo Terceiro

A SUBSTÂNCIA E OS ACIDENTES

Tese V - ***"Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.***

Ademais, há em toda criatura composição real de sujeito subsistente com as formas que lhe são acrescidas secundariamente, isto é, os acidentes; e essa composição não poderá ser compreendida, se o ente não está recebido realmente numa essência distinta dele"[1].

Nós já demonstramos, explicamos, analisamos a primeira composição, à qual está submetida toda criatura, isto é, a composição de potência e de ato, de essência e de existência.

Ora, a essência pode designar uma natureza de tal modo precária e dependente, que ela tem sempre necessidade de um suporte; ou uma natureza tão completa para existir nela mesma e servir de suporte a todo o resto. Donde nova composição, a de substância e de acidente.

A substância é então a essência que pode existir em si e, por isso mesmo, é a realidade estável que está (*sub stat*) sob o ser débil, incapaz de se sustentar sozinho. Ela é justamente chamada o

[1] Esta proposição é abertamente ensinada por S. Tomás, nos seus diversos escritos, notadamente em : *De ente et essentia*, 7; I *Cont. Gent.* c.23; II *Cont. Gent.*, c.52; ST. I, 3, 6.

sujeito subsistente, que não tem outro fundamento que ele mesmo, e serve de base a todas as realidades que lhe vêm ornar, como formas secundárias.

A experiência *interna* descobre em nós uma série de fenômenos (sensações, afeições, pensamentos e vontades) que começaram e que desaparecem, enquanto o *eu* subsiste; a experiência *externa* mostra-nos no universo uma porção de modificações que se sucedem, sem mudança no fundo substancial, seja nos corpos, seja nas plantas, seja no animal e no homem. Essas manifestações da nossa dupla experiência provam igualmente a realidade da substância que permanece, e a sua distinção das formas acidentais que passam. A substância real é a substância individual, e quando é completa, chegada ao último termo da individualidade, ela se chama *pessoa*. A pessoa é, portanto, a substância que goza de sua inteira individualidade e que é inteiramente pertencente a si mesma. Ela exclui uma tríplice comunicabilidade: primeiro, a do geral com o particular, como a espécie se distribui nos indivíduos, como a natureza humana se dá a cada um dos homens; em segundo lugar, a da parte para com o todo: a mão e o braço vivem no composto, a pessoa existe em si mesma por si. Finalmente, e principalmente, comunicabilidade com um outro suporte. Uma essência pode ser excelente, sob todos os aspectos, como substância e como espécie, condensar e esgotar nela, por assim dizer, todas as maravilhas da natureza e da graça, como a humanidade de Jesus Cristo. Não poderá jamais ser pessoa, pelo simples fato de ser ela propriedade de um outro ou de subsistir em outra hipóstase. A pessoa é, pois, a substância que se pertence plenamente, o todo autônomo que é e que age[2].

O acidental real, do qual aqui se trata, designa uma forma secundariamente acrescentada ao sujeito subsistente, ou seja, uma essência ou débil natureza, tendo sempre necessidade, para existir,

[2] Nós aqui lembramos a doutrina exposta no nosso livro - *Le Mystère de la Très Sainte Trinité.* Para todas essas noções de substância e de pessoa, cf. pp. 303-329, e o nosso *Cursus Phil. Thomist.* V, pp. 223-281.

de um suposto do qual dependa, ao qual ela é *inerente* e sobre o qual ela repousa. O que a presente tese quer realçar, é a distinção real entre essas formas que começam e desaparecem e o fundo substancial que é permanente. A distinção é negada pelos panteístas e pelos materialistas, pelos cartesianos e pelos subjetivistas, pela nova filosofia representada por Bergson e sua escola. No entanto, a distinção real que foi ensinada por Aristóteles e por S. Tomás continua sempre a solução dada pela experiência e pelo senso comum.

O que nos atestam a experiência e o senso comum? Já o mostramos: que a experiência *interna* apreendida em nós, na nossa vida orgânica, nossa vida sensitiva, nossa vida afetiva, nossa vida intelectual, nos novos estados e nas realidades vivas, que surgem e desaparecem, sem que a alma tenha mudado, sem que ela tenha aumentado ou diminuído. A *experiência* externa que nos garante a realidade do movimento na sua natureza, mostra-nos também um rio de mudanças, de modificações que se renovam indefinidamente, enquanto permanece a substância. O mineral, a planta conservam sua fixidez específica, apesar da mobilidade dos fenômenos; o animal e o homem conservam a sua individualidade invariável sob o fluxo da vida que neles se vai ou que volta. É impossível explicar tudo isso pela simples relação da substância com um termo novo. As operações vitais da planta, do animal e do homem não podem ser reduzidas a relações puras; em contrário, isto acontece com a imanência e a realidade da vida.

Um outro argumento impressionou Leibniz: "Se os acidentes não são distintos da substância; se a substância é um ente sucessivo como o movimento; se ela não dura além de um momento, e não permanece a mesma durante alguma parte notável do tempo, não mais que os acidentes... por quê não digamos com Spinoza que Deus é a única substância e que as criaturas não são que acidentes ou modificações" ?[3]

[3] LEIBNIZ - *Essai de Théologie*, III, p.303.

No domínio da fé esta doutrina é indiscutível. É certo que a graça, as virtudes infusas, os dons do Espírito Santo, não são nem a substância da alma, nem a substância divina, nem uma substância sobrenatural: são, portanto, acidentes realmente distintos da substância, são formas secundárias acrescidas ao sujeito subsistente, que é a natureza.

A última parte da tese lembra que esta composição da substância e dos acidentes supõe e confirma a doutrina da distinção real entre essência e existência.

Se, com efeito, a essência é a sua própria existência, ela já é sua perfeição definitiva, seu último ato, seu termo, sua coroa, como já observamos, porque a existência é a atualidade suprema de toda realidade - *ultima actualitas omnis formae.*

Que será então necessário para que o ente substancial e o ente acidental entrem em composição como dois atos distintos? A única solução é a dada por S. Tomás: todos os dois devem ser recebidos em um sujeito comum, realmente distinto de cada um deles, a saber a essência. Assim será necessária que a essência se diferencie da existência para que a existência se diferencie do acidente[4].

[4] Cf. II *Cont. Gent.* c.52; Card. LORENZELLI - *Métaphysique,* p.p.268/269; *Cursus Phil. Thomist.* V, pp. 71-73.

Tese VI - *"Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.*

Além dos acidentes absolutos, há também o acidente relativo, que é uma tendência para qualquer coisa. Embora a tendência para com um outro não signifique segundo sua razão própria algo inerente a um sujeito, tem muitas vezes sua causa nas coisas, e, pelo mesmo, uma entidade real distinta do sujeito"[1].

A Sagrada Congregação não entra na exposição dos nove gênero de acidentes, como são apresentados por Aristóteles e S. Tomás, e, após, pelos escolásticos. Uma vez admitida a distinção real entre a substância e as formas secundárias, que a ela se juntam, não resta dificuldade especial para negar a realidade dos acidentes absolutos, como a quantidade e a qualidade, e os outros que a eles se ligam ou acompanham o movimento, como a ação a paixão, etc[2].

Mas há um, cuja realidade parece de tal modo tênue, que será quase impossível de ser analisado, e que se define por uma preposição - *ad (para)*, a relação; esta será necessário defender, e tal é a razão da tese VI.

Para quem quiser se manter ainda nos dados gerais do senso comum, torna-se evidente que a harmonia do mundo não será

[1] S. Tomás condensou toda essa doutrina em ST *I, 28,1.*
- **Nota do Tradutor**. Para mais bem penetrar na difícil doutrina da Relação e sobre a sua aplicação em Teologia, ver a obra citada do Pe. Penido (pp. 319-331; 458-459.).

[2] Adiante teses especiais serão consagradas à quantidade dos corpos e às faculdades da alma.

possível sem relações reais. A beleza do exército provém da ordem dos soldados entre eles e o seu chefe; a beleza do universo resulta da ordem e das relações das criaturas entre elas e com Deus. Também se pôde escrever: "Há certamente na natureza relações reais, e são elas que constituem a ordem do mundo"[3]. Mas nelas há umas que não pertencem a alguma categoria especial e não fazem senão representar a conveniência geral dos entes com as condições necessárias da sua existência. E, por isso mesmo, são chamadas *transcendentais*[4].

Ora, a relação que nos é proposta na tese VI é aquela que constitui uma categoria à parte, ou um predicamento, e, que, por isso, é chamada *predicamentale*. É aquela que é constituída por uma pura tendência de um *ente* para um outro.

Vários elementos devem ser aqui considerados: a realidade que é posta em relação, aquela para a qual ela é posta em relação, e a própria relação entre as duas; por fim, a razão ou a causa que faz que um ente se relacione com um outro. A realidade que é posta em relação chama-se *sujeito*, aquela em direção da qual ela é posta em relação, é o *termo*, a razão ou a causa dessa relação é o *fundamento*; mas é a tendência mesma, que é, propriamente falando, a *relação*. Se ela está *no* sujeito, ela é, antes de tudo, *para* um termo e *por* um termo. Por isso, o enunciado da nossa tese indica que a relação segundo a sua razão própria, não significa alguma coisa inerente a um sujeito. "Não é por estar num sujeito, diz S. Tomás, que ela se constitui relação; o que a constitui tal é ser uma tendência *para* um outro"[5].

A palavra de Aristóteles é tão profunda quanto expressiva: *tó tipõs ti*, isto é, *ad aliquid*[6]. "Donde se conclui que o constitutivo essencial da relação não será o ponto de vista *no*, é o ponto de

[3] C. LABEYRIE, *Dogme et Métaphysique*, p.265.

[4] DOMET DE VORGES, *Abregé de Métaphysique*, II, p.146.

[5] SÃO TOMÁS, *De Potentia* 9 ad 7.

[6] ARISTOT., *Categorias.*, V. Cf. SOTO, *Commentum in Categorias;* Caetano, *in I P.* p. 28.

vista *para*"[7]. "A relação não significa, na sua própria razão, senão uma tendência para alguma coisa: pode ser definida por uma simples *preposição*, seguindo a expressiva observação de Caetano, que é a preposição *ad* (em francês *vers*). A relação é o *ad*, o 'vers' (para). Ela é essencialmente uma tendência"[8].

E, não obstante o nosso texto acrescentar que ela tem muitas vezes sua causa nas coisas e, por isso, uma entidade distinta do sujeito.

Para estabelecer esta realidade da relação, é suficiente demonstrar que nós descobrimos na natureza três coisas reais. Primeiro, um sujeito real, para sustentar uma ordem real, e um termo real para a ela corresponder convenientemente; assim, na paternidade nós temos um sujeito real, o pai, e um termo real, um filho. Em seguida há a reciprocidade real, de modo que os dois extremos se atraem e se repelem mutuamente, como o pai não o é sem o filho, nem o filho sem o pai. Enfim o fundamento real para produzir a relação real, e assim é que a geração é eficaz fundamento da paternidade e da filiação.

Disto se infere que a relação assim entendida é uma realidade distinta da substância, porque a realidade do fundamento é distinta da realidade do sujeito e da realidade do termo, como é manifesto que a geração é distinta tanto do pai, de quem ela é efeito, quanto do filho de quem ela é causa. Assim a relação predicamental existe realmente, "como conseqüência da existência do fundamento, que só existe direta e propriamente, mas ela acrescenta a este fundamento algo de real, que não está contido nos seus caracteres essenciais; ela, por conseguinte, é realmente distinta dele"[9].

Quando a relação é real nos dois extremos, ela é *mútua*, como nos exemplos citados. "Assim acontece quando dois corpos

[7] O ponto de vista *em* (in) designa alguma coisa de acidental na criatura. Se concebida a relação no ente infinito, no qual não pode haver composição alguma, ela significará uma realidade de subsistente, a Pessoa divina.

[8] P. PÈGUES O.P. *Comment. Sumae Theol.* - "*La Trinité*" , p. 88.

[9] DOMET DE VORGES, *op. cit.* p.153.

são comparados e mantêm relação de duplo ou de metade; como também na relação do ferro enrubescido com o fogo e do fogo que o enrubesce.

Temos uma relação em parte real e em parte de razão, se se tratarem de dois extremos em que um supõe o outro devido receber a sua ação desse outro, mas, em contrário, esse outro não depende em nada do primeiro e jamais sofre mudança por causa dele. Por exemplo, a ciência em relação com o objeto sem o qual ela não pode existir, mas o objeto pode existir perfeitamente sem a ciência, e o fato de ser conhecido não lhe traz mudança alguma"[10]. As relações da criatura com Deus são reais, porque ela depende de Deus efetivamente; mas, do lado de Deus, elas são de razão porque Deus não tem dependência alguma em relação à sua criatura.

Esta metafísica da relação, que já é de muito interesse para explicar as relações da criatura com Deus, a harmonia e a beleza do universo; recebe uma importância soberana na ordem sobrenatural, para a inteligência do mistério da Trindade. As relações divinas não são somente realidades. Elas são a própria vida de Deus, elas constituem essa adorável família das três Pessoas, cuja visão fará as nossas delícias na bem-aventurada eternidade"[11].

[10] P. PÈGUES O.P. *op. cit.* p.89.
[11] Cf. o nosso livro *La Trinité* e IV P. c. II: As pessoas e as relações.

Tese VII - "*Creatura spiritualis est in sua essentia omnino-simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

A criatura spiritual é absolutamente simples na sua essência; todavia, há nela dupla composição: uma, de essência e existência; outra, de substância e de acidente"[1].

Eis o resumo e a aplicação dos princípios estabelecidos até aqui. A potência e o ato são os princípios primeiros e intrínsecos que constituem os entes fora de Deus. Com efeito, no cume do mundo criado encontra-se a criatura espiritual. Como nela se encontra a doutrina da potência e do ato? Aqui, a essência não é composta, mas despida de toda matéria, sem ordem de dependência à matéria e ao corpo. Ela certamente pode mover a matéria e assumir um corpo, mas somente a título de agente e de motor, sem informar o corpo, e sem ser limitada por ele. Neste caso, ela não é recebida, mas possui uma espécie de infinidade *por baixo*, que constitui a espiritualidade perfeita da substância angélica.

Mas é limitada por cima, porque ela recebe existência, e, neste caso, fica submetida à lei fundamental de todas as coisas criadas, constituídas de essência e existência como princípios realmente distintos: *"tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant"* (cf. tese III). Demais, ela não é o seu fim último. Não é a sua operação, porque a operação começa e desaparece, enquanto a essência permanece. A operação angélica é, por isso, um acidente distinto da essência angélica. E porque a potência e o

[1] Esta proposição aparece em todas as obras de S. Tomás, sobretudo em: ST. I, 50 e ss; e está explicitamente afirmada e demonstrada em: *De spiritualibus criaturis*, a. I.

ato estão na mesma ordem, a faculdade, que é o princípio da operação, será um acidente, como também a própria operação. Encontramos, pois, na criatura espiritual uma composição da substância com as faculdades e as operações, que são acidentes.

O próprio Deus não poderia liberar a criatura desta composição, como também nela não pode suprimir a condição de criatura.

O Todo-Poderoso pode certamente fazer que o acidente permaneça separado da substância, e sustentado só pela virtude divina, visto que a causa primeira pode manter o efeito da causa segunda, quando esta desaparece[2]; mas não poderia produzir uma substância distituída de todo acidente, porque ela não teria mais finalidade, não mais tendo *operação* - àrvore estéril que não poderia mais dar fruto, ser mutilado que não chega a nenhum fim[3]. E porque, sobretudo, a criatura sempre conserva o acidente de relação, tem a dependência absoluta em face de Deus, que permanece inseparável de tudo que é criado[4].

Eis assim, em rápida síntese, a ontologia de S. Tomás que tão bem faz resplandecer a harmonia dos mundos: no cume, como dissemos, o mundo angélico, com a sua composição de essência e existência, de substância e acidente, mas com sua essência indivisível e incorruptível; por fim, o mundo corpóreo, com a composição de essência e existência, de substância e acidente e com sua essência corruptível, constituída de matéria e de forma, como as teses seguintes nos ensinarão, resumindo toda a cosmologia.

É assim que estas proposições tão abstratas, evocando sem cessar a distinção entre Deus e as criaturas, a transcendência do

[2] A questão dos acidentes separados foi tratada no nosso livro - *A Santa Eucaristia*, pp. 138 (3ª ed. Paris, 1929)

[3] Cf. *Cours. Philosop. Thomist.* VI pp. 24,25,162.

[4] "Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis. Unde, sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque hujusmodi accidentibus". S. TOMÁS, *Quodlib.* VII, 10, ad 4.

primeiro e a imperfeição destas, conduzem suavemente o espírito ao ato de adoração dirigido a Deus.

Capítulo Quarto

APLICAÇÃO DA DOUTRINA DOS ACIDENTES À ORDEM NATURAL E SOBRENATURAL

A teoria dos acidentes é de tal modo fundamental que, sem ela, é impossível explicar nosso conhecimento natural e analisar completamente os dogmas da nossa fé.

O conhecimento humano, no seu procedimento científico, deve concluir dos acidentes para a substância, como também sobe do singular para o universal, do particular para o geral, do sensível para o espiritual, do fato para a idéia. Não temos intuição, que é uma visão imediata da substância; é de fora, pelos seus acidentes, isto é, pelas suas operações e suas propriedades, que ela a nós se revela e que nós a podemos demonstrar. Com efeito, a substância é um relógio maravilhoso cujos medidores nós ouvimos; mas não entramos dentro do relógio, e sem esses acidentes ele se nos aparece inerte, sem voz e sem vida. A fé tem por objeto principal o sobrenatural; ora, a ordem sobrenatural criada repousa inteiramente sobre os acidentes, porque não existem, nem poderão existir, substâncias sobrenaturais criadas.

Já é manifestar a importância da questão, dizer como a doutrina de S. Tomás alarga o domínio da filosofia, a amplitude e a fecundidade que ela lhe concede, e, outrossim, qual a sua atualidade e a sua utilidade para resolver os problemas dos nossos dias que se referem à ordem sobrenatural. Quis a Sagrada Congregação a justo título colocar em primeira linha esta proposição entre as grandes teses do Anjo da Escola.

Após termos lembrado brevemente os principais dados de S. Tomás sobre os acidentes, tentaremos realçar a sua importância, para explicar seja a ordem natural, seja a ordem sobrenatural.

I - Os pontos principais da doutrina de S. Tomás sobre os acidentes e a sua aplicação à ordem natural.

O Doutor Angélico seguiu, interpretou e aperfeiçoou as teorias de Aristóteles sobre a natureza e as divisões do ente acidental. O Estagirita fala com freqüência deste ente débil, acrescentado e não tendo senão existência de empréstimo (acidental) que ele divide em nove gêneros principais. O que o Filósofo sobretudo considera no acidente é a absoluta dependência do seu suporte; sem dúvida é realidade, mas de tal modo precária, que é mais o ente de outro, *ens entis*, que do seu próprio ente, como a ciência humana é inteiramente dependente do espírito que a tem e a sustenta.

Aristóteles já reconhecia a distinção que os escolásticos mais tarde irão acentuar, entre o *acidente lógico (accidens praedicabile)*, isto é, aquele que pode vir ou desaparecer, sem que o fundo da substância seja modificado, como a natureza do homem permanece intacta, quando adquire ou perde a virtude ou a ciência - e o acidente *metafísico (accidens praedicamentale)*, ou seja, a realidade débil que tem necessidade de um suporte para existir, como a cor, o sabor, o calor, são inerentes à extensão e, mediante ela, ao corpo que modificam.

O acidente real é dito *próprio* quando acompanha necessariamente a substância, como as faculdades da nossa alma, sem jamais poder dela se separar. A substância é, portanto, o fundamento do qual derivam as propriedades inseparáveis, ou do qual a ação faz saírem as formas acessórias[1].

Enquanto o Estagirita considera essas duas funções do acidente, Porfírio ocupa-se do ponto de vista lógico, e ele chama acidente - "o que pode vir ou desaparecer sem corrupção do sujeito". Ao acidente ele opõe o *próprio*, que é inseparável[2].

[1] Cf. ARISTÓTELES. *Categorias e Metafísica* IV, VII, IX. S. TOMÁS. *Comentários* a essas obras.

S. Tomás não negligenciou o estudo do acidente *lógico*, que considerou especialmente nas suas lições sobre as *Categorias*, mas a doutrina que ele estabeleceu com tanto esmero, e que ficou definitiva, é aquela do *acidente real*, esta natureza precária que, para existir, necessita de um suporte do qual depende, ao qual é inerente e sobre o qual repousa[3]. Tal é, com efeito, a questão que interessa a ciência do real, e que traz dificuldade. Que se possa conceber os acidentes lógicos e neles considerar os aspectos subjetivos, ao pensamento moderno pouco interessa. Mas que há realidades objetivas distintas da substância, eis o que não se pode negar. No entanto, negaram-nas os panteístas e os materialistas, os cartesianos e os subjetivistas, e os representantes da nova filosofia.

Pode-se reduzir a três grandes capítulos os ensinamentos do nosso Santo Doutor sobre os acidentes.

Primeiramente, o acidente é uma forma ou entidade objetiva que diferencia da substância e entra em composição real com ela, e é sobretudo nas faculdades, nos atos e nos hábitos que se manifesta esta distinção incontestável. Embora isto se tenha dito das faculdades da alma, nenhuma pessoa, a não ser um insensato, sustentará que os hábitos e os atos são a própria essência da alma[4].

"Em segundo lugar, o acidente pode ser miraculosamente separado da substância e permanecer sem suporte algum, sustentado pela virtude divina, visto que o efeito depende muito mais da causa primeira do que da sua causa segunda[5]. A influência da causa primeira, porque ela é mais universal e mais eficaz, pode man-

[2] Cf. PORFÍRIO - *Isagogue*, V.

[3] "*Quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subjecto*". (ST. III, 77, 1 ad 2). Ler toda essa questão 77 e os comentários de S. Tomás sobre a *Metafísica de Aristóteles*.

[4] "*Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia*". *Quodlibet - De Spiritualibus Criaturis* (11 ad 1).

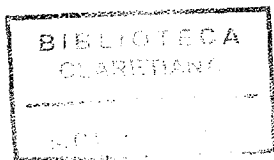
[5] ST. I, 77 art. 1.

ter o efeito quando desaparece a causa segunda. "Quando um governo deixa de existir, todos os poderes subalternos, que estavam subordinados à sua autoridade, deixam de existir com ele; mas, se no mesmo instante do desaparecimento uma melhor e mais forte autoridade substitui a que desaparece e penetra nos mesmos poderes subalternos, de fato eles não continuam as suas funções e representações? É isto que acontece no sacramento do altar"[6]. - "Deve-se concluir, pois, sem hesitação alguma, acrescenta S. Tomás, que "Deus pode fazer existir o acidente sem suporte algum"[7].

Em terceiro lugar, deve-se conservar que o acidente não é produzido por via de criação, mas que ele necessariamente dimana do sujeito, como uma propriedade, ou que ele é tirado da potência do sujeito, seja da potência natural, pela ação de um agente criado, seja da potência obediencial, pela ação do Infinito. Desse modo as virtudes adquiridas são tiradas da potência natural da nossa alma por nossa atividade e pela repetição dos nossos exercícios, enquanto as virtudes infusas e a graça santificante não podem emanar senão da nossa potência obediencial, pela própria eficácia de Deus[8].

Tais são os três pontos desta doutrina fundamental: os acidentes são realmente distintos da substância; eles, por milagre, podem existir separados de todo suporte; eles não são produzidos por via de criação, mas dependendo do seu sujeito.

As manifestas e inumeráveis aplicações relevam a beleza e as maravilhas da criação. A ordem natural mesma está constituída por uma ordem múltipla, que parte da variedade e termina na unidade. É, primeiramente, a ordem *dinâmica*, ou a ordem da causalidade, este conjunto de entes ativos, de entes passivos, esta série de ações, de atrações, de reações, das quais resulta a harmonia sempre viva do nosso mundo; é, em seguida, a ordem *teleológica*,

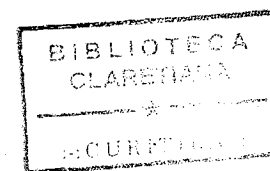
[6] MONSABRÉ, *Conf. 68 - Les Miracles eucharistiques*.
[7] *"Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens sine subjecto"*. (IV *sent.*, dist. 12, 1,1 sol. 1) - *"Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt"*. (*Off. SS Sacrament.* II Noct. Lect.VI).
[8] Cf. Quodl. *De Virtutibus*, 10 ad 13.

ou ordem da finalidade. Esta tendência interna e admirável de cada ente individual para o seu próprio fim, e este concerto imenso e universal de todos os entes para um fim comum a todos eles, que é um hino de louvor ao criador. Essas duas ordens concorrem para uma única e total harmonia, produzindo uma total unidade que, no dizer de S. Tomás, pode se comparar com a unidade de um organismo e que canta, a seu modo, a bondade e a glória de Deus. "*Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium*"[9].

Ora, um e outro tem necessidade dos acidentes para se desenvolver. É graças aos acidentes que a ordem dinâmica se exerce e se mantém.

Se a substância é o princípio da energia e da atividade, ela não age por ela mesma, pois será necessário que a potência e o ato estejam na mesma ordem, para se unirem, se ajustarem, se adaptarem e se completarem, formar um só todo; e também será necessário que a faculdade que opera seja do mesmo gênero do acidente, como a operação. Eis por que toda substância criada comporta potências ou faculdades distintas dela mesma; que lhe permitem desenvolver-se, atingir a dignidade da causa segunda, e, assim, tornar-se a cooperadora do Criador[10]. A ordem teleológica também depende dos acidentes.

A criatura não é o seu fim último, mas deve para ele tender pelos seus atos, os quais, como dissemos, permanecem sempre na ordem acidental. Por isso é que a escola de S. Tomás ensina que não poderá existir uma substância destituida de todo acidente, porque, então, ela não teria mais destino, por não mais ter operação: a árvore estéril que não mais pode frutificar, ente mutilado que não terá fim algum[11].

Tal é o significado da síntese tomista: os acidentes explicam a ordem natural, a harmonia e a beleza do universo, ao per-

[9] Cf. ST. I, 65,2.
[10] Tal é o sentido do axioma escolástico: "*Actus et potentia sunt in eodem genere*". Cf. Supra, cap. I; HUGON. *Curs. Phil. Thomist* (III, 208; VI, 158 s.) - Refutamos aí a opinião oposta, de Escoto e a intermediária de Suarez.
[11] Cf. HUGON. *Curs. Phil. Thomist.* (VI, pp. 24,25,162).

mitirem às substâncias desenvolverem a sua atividade e de proclamarem pelas suas obras a glória de Deus.

Mas é sobretudo pela relação com os dogmas da fé que se tornam preciosos os serviços prestados por esta doutrina. Deixamos de lado a questão dos acidentes eucarísticos, que é muito especial e já há longo tempo posta em completa luz[12], para considerar os grandes problemas da ordem sobrenatural, sobre os quais se tem detido especialmente o pensamento da nossa geração.

II - A teoria do sobrenatural. Os diversos sistemas e a solução de S. Tomás, baseada na doutrina dos acidentes.

O sobrenatural designa o que ultrapasse todas as forças e todas as exigências da natureza criada. A realidade transcendente, que infinitamente excede toda ordem criada, é Deus na sua própria entidade e na sua vida íntima, e eis o sobrenatural por excelência: *sobrenatureza da própria natureza divina.* Deus em si mesmo, ou Deus comunicado pela união hipostática, é o sobrenatural substancial; a ordem sobrenatural criada não é senão o acidental, isto é, repousa inteiramente sobre acidentes gratuitos e transcendentes.

Será suficiente, para disto se convencer, passar em revista as principais hipóteses, confrontando-as com a teoria do nosso Santo Doutor.

Uma vez que o sobrenatural criado não é Deus em si mesmo, nem Deus unido substancialmente, seria Deus unido moralmente? - ou uma simples denominação: ficção legal, favores puramente exteriores que não mudam nem enobressem em nada a criatura, imputação extrínseca da justiça de Cristo? - ou até uma substância criada, ou pelo menos um atributo necessário, exigido de qualquer modo pela substância? - ou, finalmente, um acidente distinto da substância e completamente gratuito?

A primeira hipótese teve curta repercussão. O Mestre das *Sentenças*, que, ademais, identifica graça e caridade, ensina que a

[12] Cf. HUGON. *La Sainte Eucharistie* (Paris. Téqui, 3ª ed. p. 138ss).

caridade não é uma qualidade criada, mas a própria Pessoa do Espírito Santo. Quando se trata de outras virtudes, o divino Paráclito infunde em nós os hábitos dessas mesmas virtudes e nos faz produzir atos mediante as virtudes; mas para a caridade, nenhuma necessidade duma qualidade criada: o Espírito Santo nos move diretamente para os atos de amor[13].

Pedro Lombardo não nega que exista uma ordem sobrenatural de virtudes criadas, e que o sobrenatural repouse sobre acidentes gratuitos, mas ele pensa que a caridade e a graça, e, conseqüentemente, a justificação, não se distinguem realmente da Pessoa do Espírito Santo presente em nós, e habitando em nós como em casa de amigos.

Esta questão, quase inteiramente abandonada, foi retomada sob outra forma, por alguns protestantes, que pretendiam com Osiandro que a graça da justificação é a própria substância de Deus, isto é, a justiça pela qual Deus é justo e santo em si mesmo.

A teoria do Mestre das *Sentenças* não pode se conciliar com as declarações posteriores da Igreja. O concílio Vienense fala duma graça que *informa* as nossas almas - "*gratiam informantem*"[14]. O Concílio de Trento repete que a graça é *difundida* nos corações pelo Espírito Santo e que ela é *inerente* em nós - *"nobis inhaerentem ... quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat"*[15]. Nenhuma dessas expressões poderia convir ao Espírito Santo ou à substância divina. Aliás, o Concílio de Trento refutou expressamente o erro de Osiandro: "A única forma da nossa justificação é a justiça de Deus, não a que torna ele mesmo justo, mas a que nos faz justos ao seus olhos"[16].

Enfim, a graça é diferente nos diferentes homens, desigual e variável - e no mesmo sujeito ela pode aumentar e crescer pelos

[13] Cf. PEDRO LOMBARDO (*I Sent.* XVII, 4 n° 6).
[14] Const. *De Summa Trinitate et fide catholica* (Dz. S 904).
[15] Sess. VI, cap. 16, can. 11.
[16] Ibid. cap. 7.

atos meritórios[17]. Portanto tudo isto implica uma qualidade criada, acidental, infusa.

Desta explicação, a partir de agora insustentável, não se deveria aproximar demais a opinião defendida por Lessius e Petávio, e, em nossa época, por Scheeben, segundo a qual a nossa adoção divina seria produzida em nós pela Pessoa do Espírito Santo[18]. Esses autores reconhecem que a graça é um dom criado, uma qualidade permanente, e admitem, como nós, uma ordem sobrenatural baseada nos acidentes; mas, por outro lado, eles atenuam ou restringem o sobrenatural criado, pretendendo que a forma da nossa filiação adotiva não é uma qualidade infusa, mas a Pessoa de Deus. Tal concepção não poderá se justificar. O princípio imediato que nos torna filhos é aquele mesmo que nos dá a vida, e, por conseqüência, a forma de nossa filiação divina é a mesma forma da nossa vida espiritual. Ora, se o Espírito Santo pode derramar em nós a vida plena e abundante, todavia, não poderá ser ele mesmo nem alma do nosso corpo, nem a forma interior da nossa vida nova, forma esta que o Concílio de Trento chama *inhaerentem*. Será ainda necessário recorrer à teoria tomista dos acidentes para explicar integralmente a doutrina da justificação e da adoção sobrenatural.

Quanto aos teólogos da Reforma, é sabido como eles tinham horror à metafísica dos acidentes, e que Lutero chama de "filosofia da Babilônia" aquela que admite uma quantidade distinta da substância[19]. Ecolampádio faz eco a Lutero[20]. Os inovadores negam comumente que a justificação requer uma qualidade acidental criada e ela não é, segundo eles, senão uma ficção legal, no sentido de que Deus não mais nos imputa os pecados passados;

[17] Ibid. can. 24.

[18] LESSIUS. *De Perf. Divin* (X, IIa c.XI, n° 75). PETÁVIO. *De Trinitate* (VIII cap. VII; SCHEEBEN. *Dogmática* (III. parág. 169); HUGON. *Tract. Dogmat.* (II, *de Gratia*).

[19] Cf. E. JANSEN. D.T.C. (col. 1412 e 1416).

[20] Cf. SOTO. *IV Sent.* (X, 2, 1).

ou então ela é a confiança subjetiva que nos faz crer que Deus nos perdoou.

Em nossos dias, muitos protestantes admitem uma nova e intrínseca renovação da alma, mas sem chegarem até à idéia duma perfeição acidental infusa na alma para a regenerar, elevar e a transformar[21].

Todos esses erros foram condenados pelo Concílio de Trento. É de fé que a justificação não se pode refazer sem a infusão da graça e da caridade inerentes em nós[22]. Já constatamos que a graça *inerente* do Concílio de Trento, como a graça *informante* do Concílio Vienense, designam realidades acidentais. Ao rejeitar com todo desprezo a filosofia dos acidentes, a Reforma é condenada a destruir todo o edifício do sobrenatural ou a reduzi-lo a um nominalismo falaz.

Será necessário delongar-se na consideração da hipótese de uma substância sobrenatural criada? Nenhum teólogo católico pensou em afirmar que existe realmente uma substância deste gênero. No entanto, alguns pensaram, com Durando, Molina, Ripalda, que Deus poderia, absolutamente falando, criar uma substância perfeita propriamente sobrenatural, que teria direito à luz da glória e à visão beatífica.

Qualificou-se mui severamente essa opinião. Vasquez a chama uma inépcia, Nazário, uma temeridade, Bañez, uma insigne ignorância[23].

Nós não pretendemos censurá-la, mas cremos que a hipótese implica uma impossibilidade. Ora, a substância tem direito a todos os seus atributos. Se há uma substância sobrenatural criada, o sobrenatural será um direito da criatura, e teremos unidos esses dois termos contraditórios: *substancial*, a saber, o que é *devido*, e *sobrenatural*, o que é *gratuito*.

[21] Cf. CALVINO. *Instituta*. (III, 11 § 2°, 3°; 22°); LICHTENBERG. *Encyclopédie des Sciences réligieuses* (Paris, 1877-1882, *Justification*); HUGON. *De Gratia*.

[22] Sess. VI can. 11.

[23] BAÑEZ. *Coment. In S.T.* (I, XII, 4); SALMANT. *De Visione beatifica* (II, III); GONET (*Dist.* I, 1).

Não obstante, a teoria foi retomada de outra maneira que a agrava e a contamina de erro, pela escola de Baio e pela escola de Jansênio, quando eles pretenderam que os dons sobrenaturais concedidos aos nossos primeiros pais eram devidos à natureza humana. É assim que pregando um sobrenaturalismo exagerado, chegou-se a suprimir o verdadeiro sobrenatural. S. Pio V, a 1° de outubro de 1567, condenou esta proposição de Baio: "A elevação da natureza humana até à participação da natureza divina era devida à integridade da nossa condição primeira. Conseqüentemente, deve-se ler, que ela é natural e não sobrenatural"[24]. - Ainda aqui o erro provém de que não se sabe distinguir entre os atributos próprios e necessários e esses acidentes *gratuitos* que constituem a ordem sobrenatural.

Não haverá alguma analogia entre este sistema e algumas formas recentes de teorias da imanência que parecem fazer entrar o sobrenatural no *postulado total da ação?*[25]. A Encíclica *Pascendi* condenou os modernistas que representam a religião católica como *postulado* para o pleno desenvolvimento de vida: "Não podemos nos impedir de deplorar mais uma vez, escreveu Pio X, que há católicos que, repudiando a imanência como doutrina, empregam-na todavia como método apologélico e o fazem, dizíamos, com tão pouca moderação, que parecem admitir na natureza humana, quanto a ordem sobrenatural, não apenas uma capacidade ou uma conveniência - coisa que, de sempre, os apologistas católicos tiveram o cuidado de pôr em relevo - mas uma verdadeira e rigorosa exigência"[26].

Essas tentativas, como os princípios do baianismo e do jansenismo, terminaram por destruir o sobrenatural: porque o que é exigido ou postulado não mais pode voltar à ordem gratuita. Aquelas tentativas jamais poderiam seduzir a opinião se sempre houvesse fidelidade à doutrina integral do Anjo da Escola sobre os acidentes.

[24] Prop. 21 (Dz.S. 1021).
[25] SCHWALM O.P., já denunciava este perigo (cf. *Revue Thomiste*, set. 1896).
[26] Enc. *Pascendi* (8.9.1907 - Dz.S. 2103).

Eis, a seguir, a verdadeira e única solução para o problema. A razão pela qual não poderia existir substância sobrenatural é que a substância exige absolutamente seus atributos, donde, o que é substancial ou postulado exclui a idéia de sobrenatural e de gratuito. O acidente, ao contrário, comporta essas noções. Com efeito, podemos distinguir três séries de acidentes. Uns são necessários, tais as propriedades que necessáriamente acompanham a essência; outros são contingentes, que podem no entanto emanar da potência natural do sujeito, como o calor na água, a ciência em nosso espírito. Finalmente, outros não podem ser tirados, senão por Deus, da potência obediencial da criatura, e que evidentemente são gratuitos. Assim, acima da ordem de todas as substâncias criadas, acima da ordem dos acidentes necessários ou dos acidentes contingentes que a criatura pode produzir, concebemos uma ordem transcendente e gratuita de acidentes acrescidos pela toda poderosa potência divina, que podemos, a justo título, chamar de ordem sobrenatural.

Será necessário também manter, e inteiramente, a síntese tomista para conservar a noção exata do sobrenatural na graça santificante. Alguns teólogos, como os mestres de Paris, na época de S. Tomás, esquecendo-se da verdadeira natureza do acidente, pensavam que a graça fosse produzida por via de criação, e não seria impossível descobrir em alguma obra recente infiltrações dessas teorias. S. Tomás fecha o caminho para esta hipótese[27]. O que Deus criou diretamente é o que tem, propriamente falando, a entidade, isto é, o sujeito subsistente, não o acidente, que é o que ente de um outro, enfim *ens entis*. Quando o sujeito é produzido por via de criação, os acidentes próprios o acompanham necessariamente, como uma conseqüência infalível que resulta da ação criadora, e pode-se dizer então que são concriados, *concreari*, segundo a terminologia usada.

Mas tal não acontecem com os acidentes sobrenaturais. A graça e as virtudes infusas, mesmo quando existem desde o pri-

[27] ST. I, 45,4.

meiro momento da criação, como se deu nos anjos e em Adão, na alma de Nosso Senhor e para a Santa Virgem, jamais são propriedades da natureza, mas permanecem para sempre dons acrescentados. Nesses casos, eles são tirados da potência obediencial, isto é, desta capacidade passiva que possui a criatura de ser elevada a todos os efeitos que nela quer produzir o Agente primeiro e infinito. S. Tomás afirma expressamente que as virtudes infusas são produzidas desta maneira. "*Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae*"[28]. O que é dito para as virtudes vale para a graça, que delas é a raiz e o princípio. Ademais, ele se pergunta se a justificação do ímpio, que é a própria infusão da graça, é obra maior que a criação. Responde ele por esta distinção muito notável: do lado da realidade produzida, a justificação é maior, porque ela implica uma forma ou uma qualidade sobrenatural, mais excelente que o céu e a terra; do lado da produção, a criação é maior, porque a obra produzida é tirada do nada[29] – Donde se conclui que a produção da graça não é uma criação. E, por isso, o Santo Doutor ensina que aí pode haver instrumentos da graça, embora não possa haver instrumentos na criação, obra essencialmente divina e incomunicável[30].

III - O organismo sobrenatural na síntese tomista dos acidentes

A doutrina de S. Tomás, bem compreendida na sua plena integridade, mostra-nos numa clara visão de conjunto todo o organismo sobrenatural. Na ordem do ser e como primeira base, um acidente sobrenatural, que será a essência da natureza nova do homem regenerado; na ordem da operação, acidentes sobrenaturais, que serão as faculdades novas deste vivente. A Providência

[28] Quodl. - *Disputatio de Virtutibus* (10 ad 13).
[29] ST. I, II, 113,9.
[30] ST. I, 45,5; III, 61,1.

divina não é de menor suavidade e munificência no tocante ao sobrenatural, que no tocante à natureza[31]. Ora, o seu proceder cheio de harmonia para com os entes naturais é de infundir neles um princípio radical de operação ou de vida, isto é, a essência e princípios imediatos, que são as potências ou as faculdades, emanadas da essência e nela se apoiando, como os ramos se apoiam no tronco que os nutre. Deve haver também no organismo sobrenatural um fundo vivo que sustenta todo o edifício dos benefícios gratuitos, e esta essência infusa é a graça santificante, excelente acidente que nos faz participar da vida íntima de Deus: esta é a função das virtudes e dos dons.

Como a essência natural não opera por ela mesma, imediatamente, mas pelas potências distintas dela, e necessariamente dela derivadas, assim a graça não opera sozinha, mas pelas suas faculdades, que são os dons e as virtudes, que sempre a acompanham como seu cortejo de glória, e lhe permitem expandir as suas múltiplas atividades.

Desse modo a graça santificante é a essência ou a alma do maravilhoso organismo, as propriedades que dela derivam são as novas potências.

Essas faculdades constituem um mundo de energias vivas e se colocam sob uma tríplice hierarquia. Primeiro, as virtudes teologais, que olham Deus como o seu objeto próprio e eficazmente para ele nos orientam. Depois, as virtudes morais infusas, com as suas inumeráveis ramificações, que nos devem governar nas condições normais da vida humana. Por fim, os dons do Espírito Santo que nos colocam sob a eficaz direção de Deus[32], pois são germes de heroísmo, como uma planta cujo heroismo é a flor, como a lira, cujo heroismo é o som.

Os próprios dons são coroados por delicados atos que denominamos *frutos* do Espírito Santo, e por certas obras ainda mais perfeitas, chamadas de *bem-aventuranças evangélicas*, seja porque

[31] ST. I, II, 110,2
[32] ST. I, II, 68,1.

elas nos fazem participar da suprema beatitude, seja porque elas são mesmo aqui na terra um começo e um prelibar das eternas delícias. S. Tomás estabelece entre os frutos e às bem-aventuranças esta distinção: os frutos são todos os atos virtuosos nos quais o justo sente um deleite espiritual; as bem-aventuranças designam somente as obras perfeitas que completam a santidade[33].

Eis agora todo o organismo do sobrenatural:

- à maneira de essência, o acidente é a *graça santificante*;
- à maneira de *potências* acrescidas, os acidentes infusos que são as três virtudes teologais, as quatro virtudes cardeais, encarregadas de dirigir e de fecundar nossas quatro faculdades mestras; os sete dons do Espírito Santo, que nos dispõem para receber com docilidade o toque especial do Divino Paráclito.
- à maneira de *operação*, os acidentes sobrenaturais que são os saborosos frutos do Espírito Santo, e as bem-aventuranças evangélicas magníficas, termo supremo da perfeição espiritual.

Tais são as principais harmonias desta síntese: harmonia da ordem dinâmica e da ordem teológica, das quais a beleza do universo resulta; harmonia da graça, das virtudes, dos dons e das obras que constituem a beleza da nossa vida sobrenatural.

Aqui na terra, a glória e a coroa do nosso livre arbítrio é este acidente magnífico que se chama obra meritória sob a influência da caridade; na pátria, a nossa glória e a nossa coroa supremas serão os acidentes imortais que se chamam a visão e o amor beatíficos.

Nossos acidentes nos permitem, então, atingir nossos sublimes destinos, participar na vida própria de Deus, e cantar sobre a terra e no céu a glória divina, hino do espírito e do coração que também é a beatitude.

[33] ST. I, II, 69 e 70.

Segunda Parte

A COSMOLOGIA DE S. TOMÁS

(8 teses VIII à XII)

Capítulo Primeiro

A MATÉRIA E A FORMA

Tese VIII - "*Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.*

A criatura corporal é, na sua essência mesma, composta de potência e de ato, os quais, em relação à essência, se chamam matéria e forma"[1].

Após ter assinalado a aplicação dos primeiros princípios da ontologia à criatura espiritual, descendemos ao problema fundamental da cosmologia, referente à composição dos corpos. Na criatura espiritual, a essência é simples; não se compreende a composição a não ser em referência à existência e aos acidentes, formas secundárias que vêm coroar a substância. Na criatura corpórea, a potência e o ato são da mesma ordem que a própria essência. Esta é composta de um princípio que determina, confere a perfeição específica, que se chama forma substancial.

I - O problema

Aqui, o ponto de partida ainda são a experiência e o senso comum, que constatam nos corpos um dualismo e antinomias. Os corpos se nos aparecem passivos e inertes; no entanto eles desenvolvem essas energias e esta atividade que fazem a fecundidade da

---

[1] Cf. *De Spiritualibus creaturis*, 1.

natureza e a beleza do universo. Submetidos à multiplicidade e à divisão, eles conservam, por outro lado, uma maravilhosa unidade que o fluxo dos fenômenos e das mudanças não consegue destruir. Eles têm um elemento genérico, comum a todos os corpos, e um elemento específico ou típico, que classifica cada um deles numa hierarquia determinada; um elemento que permanece sob todas as sucessões dos fenômenos e um elemento que desaparece ou se renova incessantemente. É o que atesta a lei de conservação da energia e da matéria, cuja quantidade permanece invariável. Após a mistura ou a combinação, o peso não é modificado; a quantidade do movimento, que parece se perder, se reencontra equivalentemente, sob a forma de calor. Donde os axiomas da ciência moderna: "equivalente mecânico do calor" e "nada se cria, nada se perde"[2]. No entanto, a química constata variações nas combinações, como a biologia, nas diversas fases da evolução vital.

Eis o dualismo que a experiência cotidiana proclama. A razão, para explicá-lo, é levada espontâneamente a concluir: deve haver nos corpos *dois* princípios essencialmente distintos: 1° o princípio de passividade, de inércia, de multiplicidade, de divisão, comum e genérico, permanente sob o fluxo das modificações intermináveis; 2° o princípio de atividade, de unidade, que distingue, caracteriza cada corpo, lhe confere o seu tipo e a sua espécie.

O primeiro, porque é passivo e determinável, é potencial e material; o segundo, porque é ativo e específico, é dinâmico e formal. Todo o problema da constituição dos corpos reduz-se à especificação desses elementos. Se é defendido exclusivamente o primeiro, cai-se nos excessos do *atomismo*; a consideração muito estreita do segundo conduz aos exageros do *dinamismo*. A doutrina de Aristóteles e de S. Tomás, que a S. Congregação nos propõe como norma segura de direção, salvaguarda os dois elementos, não os colocando no mesmo pé de igualdade, mas estabelecendo entre os dois as relações fundamentais da potência e do ato. Eis aí o sistema escolástico do *hilemorfismo*, isto é, da matéria-prima e da forma substancial.

[2] "A Química moderna completa este princípio, ao mostrar que a massa destruída é sempre igual à massa criada". (P. DUHEM. *Le Mixte*, p. 205).

Pode ele ser resumido em três pontos: 1° há nos corpos um princípio substancial material e um princípio substancial formal; 2° um e outro são uma substância incompleta; 3° o princípio material é relativàmente ao princípio formal, o que a potência é relativamente ao ato para o qual ela é essenciamente ordenada. Disto derivam conseqüências inelutáveis: os corpos não são agregados de muitas substâncias completas, mas cada composto de materia e forma goza de unidade substancial; os corpos diferenciam-se substancialmente como uma espécie difere de outra. Há na natureza mudanças substanciais, isto é, corrupções e gerações, que produzem novas substâncias no universo.

Aqui não será possível entrar no exame detalhado dos sistemas, pois isto exigiria um volume[3]; limitemo-nos a algumas considerações para justificar o sistema tomista, preferido pela Igreja, e que em definitivo é a solução do senso comum.

II - Existência de um princípio material

Antes de tudo a experiência e o raciocínio descobrem em todos os corpos um princípio substancial material.

A atividade dos corpos se realiza no espaço, estende-se e se propaga no espaço. Igualmente nele nós vemos os corpos agirem uns sobre os outros por seu contato, na medida do seu contato, a tal ponto que cessa toda a sua ação, se eles deixam de se tocar de alguma maneira, imediata ou mediatamente. Ora, o espaço supõe a extensão, e paralelamente o contato corporal requer uma superfície estendida. Deve-se, pois, concluir que há um princípio que é a raiz da extensão, portanto material, porque matéria e extensão são conceitos inseparáveis. Este princípio é permanente, como o prova a *lei dos pesos*. Seja qual for a mudança que interfira, o peso continua o mesmo, e isto supõe um princípio também imutável antes e

[3] Cf. A. FARGES. *Matière et Forme*; M. NYS. *Cosmologie*.

depois das mudanças. E como a série dos acidentes, fenômenos, mudanças, movimentos, atividades, não pode repousar sobre o vazio, é necessário afirmar ainda que este elemento é substancial, por ser o primeiro suporte deste fluxo incessante.

III - Existência de um princípio formal

Mas o princípio material não é suficiente: a experiência e o raciocínio reclamam um outro princípio substancial, formal e dinâmico, para explicar a unidade, a fixação, a atividade dos viventes. Será possível não se reconhecer no animal uma forma interna, que mantenha o ente todo inteiro, que dirija todas as suas energias para um fim único, para sua conservação e perfeição, e que, não obstante a multiplicidade e a composição do elemento material, produza os fenômenos duma sensação simples e indivisível, como a visão, a apetição, numa palavra - toda a vida psicológica do animal?

Que observamos também na planta? Uma tendência interior que governa as diversas partes, condensa-as, as faz contribuírem para o bem de todo o organismo. O termo desta atividade permanece na própria planta. É a planta que se beneficia do seu trabalho; ao agir, ela evolui, completa-se, e o último termo desta evolução torna-se o seu adorno e a sua coroa.

A matéria, que constantemente sofre mudanças e que no fim de algum tempo é renovada inteiramente no mesmo vivente, não explica essa fixidez e essa unidade específica. A menos que se negue a realidade da vida ou a distinção real dos corpos vivos e dos inanimados, será necessário admitir-se um princípio substancial e específico, fonte desta unidade que chamamos *forma substancial*. Para os corpos inorgânicos, a evidência é menos completa. Contudo, alguns fenômenos observados, sobretudo nos cristais, parecem confirmar a tese tomista. O cristal é regido por uma força misteriosa que agrupa e ordena as diversas moléculas segundo um tipo específico e invariável, de tal sorte que se os ângulos do cristal vêm a ser lascados ou quebrados, serão reparados infalivelmente segundo o mesmo tipo constante. Esta energia interna não seria o princípio formal e substancial porposto por Aristóteles e S.Tomás? Sábios de alto saber não temeram afirmá-lo. "Assim, a cristalografia, escreveu o ilustre Lapparent, dará razão à opinião filosófica ensinada, desde o século XIII, pelo poderoso gênio de S.Tomás de Aquino"[4].

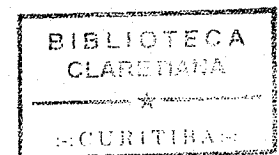
Duma maneira universal e para todos os corpos, as propriedades irredutíveis nos fazem concluir que há dois princípios irredutíveis: umas se ligam à *quantidade*, e revelam a existência do princípio substancial formal. Aqui ainda a ciência pode estender a mão à escolástica. "Eis-nos, pois, obrigados receber em nossa Física outra coisa que os elementos puramente quantitativos dos quais trata o geômetro; admitir que a matéria tem *qualidades;* com o risco de nos acusarem de voltarmos às virtudes ocultas, somos forçados a ver, como uma qualidade primeira e irredutível, aquilo pelo qual um corpo é quente, ou iluminado, ou eletrizado, ou imantado. Numa palavra: renunciando as tentativas sem cessar renovadas desde Descartes, é-nos necessário vincular nossas teorias às noções mais essenciais da Física peripatética"[5].

IV - O que está definitivamente firmado

Apresentada nesta forma geral, que a Sagrada Congregação fez sua, e sem descer às aplicações que não pertencem à essência do sistema, a doutrina tomista pode ser chamada de certa, como uma conclusão do senso comum. Os dados essenciais são definitivamente adquiridos e inabaláveis: 1° deve haver nos corpos, além da matéria, a quantidade, o movimento, e neles se reconhecer um princípio formal e dinâmico, como também qualidades permanentes; 2° a matéria é irredutível: *nada se perde*; 3° a forma não é tirada do nada, mas do sujeito potencial que a contém e que a recebe: *nada se cria*.

---

[4] Cf. A DE LAPPARENT. *Cours de minéralogie*, p. 68.

[5] P. DUHEM. *Évolution de la mécanique*, p. 197-198.

A Sagrada Congregação não fala de *mudanças substanciais*. No entanto, a doutrina é indiscutível, ao menos para o composto humano, e para os animais, porque todo o mundo constata uma diferença essencial entre um vivente e um cadáver.

Pode ela também ser chamada de certa quando relacionada com o mundo vegetal. Ora, os fenômenos que fazem nascer ou morrer a planta, que produzem o carvalho gigantesco e um dia o reduzem a pó, são verdadeiras mudanças que atingem a própria substância. Onde quer que haja passagem da vida para a morte, como da morte para a vida, há mudança substancial.

A prova não é tão decisiva para os corpos inorgânicos, mas as propriedades *irredutíveis*, que a ciência verifica no novo composto, autorizam-nos a concluir que ainda aqui uma mudança substancial intervenha.

O sistema aristotélico e tomista é a melhor explicação para os nossos dogmas católicos sobre a união da alma com o corpo, a natureza humana de Cristo, a presença real na Eucaristia e a transubstanciação[6], já que tudo isso supõe matéria, forma, união substancial e mudança substancial.

Mais adiante, citaremos alguns Documentos Eclesiásticos a propósito da alma humana. Desejamos, no entanto, citar um novo testemunho do sábio Padre Duhem: "Devido ao próprio fato deste desenvolvimento, pouco a pouco, as hipóteses mecanicistas se chocam por todos os lados, prejudicam com obstáculos mais e mais difíceis de serem superados. Então a adesão dos físicos se desliga dos sistemas atomistas, cartesianos ou newtonianos, para

[6] É para explicar a realidade e unidade da natureza humana de Cristo, que o Concílio de Vienne (1311) definiu que a alma intelectual é verdadeiramente e por ela mesma, e essencialmente a forma do corpo humano. O Filho de Deus assumiu as duas partes da nossa natureza conjuntamente unidas, de tal modo que, permanecendo verdadeiro Deus, tornou-se verdadeiro homem. (Cf. Dz.S. – 480-481).

voltar a métodos análogos aos que adotou Aristóteles. A Física atual tende a retomar uma forma peripatética"[7].

Tese IX - "*Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

Nenhuma dessas partes tem o ser produzido por si mesma, nem se produz ou se corrompe por si mesma, nem é posta em predicamento a não ser redutivamente, enquanto princípio substancial"[8].

A existência da matéria e da forma uma vez afirmada e bem estabelecida, deve-se agora precisar a natureza e a função de cada um desses dois elementos. Ambos são essêncialmente incompletos, nenhum deles pode ser suficiente para si, e é somente na sua união que eles realizam o seu valor.

A matéria na verdade tem o ser, mas não nela mesma, nem por ela mesma, unicamente no composto; a forma tem o ser, e pertence-lhe dar o ser à matéria, mas *aquilo que é,* propriamente falando, é o composto ou o todo definitivo. Assim sendo, embora cada uma das duas partes tenha o ser, nenhuma delas possui ser por si mesma, porque nenhuma delas é o todo que existe e opera. Assim também na geração ou na corrupção, o que é gerado ou que se corrompe por si é o composto. Na primeira produção das coisas, o que foi criado por si, é o todo subsistente; a matéria e a forma foram *concriados* no todo. A matéria é indestrutível, a forma é gerada com o composto, e será destruída com ele, não sendo como uma alma que nasce e que morre, mas como um homem que nasce e que morre.

[7] Cf. P. DUHEM. *Le Mixte*, p. 200; NYS. *Cosmologie*; FARGES. *Matière et Forme*, etc.; E.HUGON. *Curs. Phil. Tomist., II.*

[8] Cf. S. TOMÁS. *De Potent*, q. 3; ST. I, 45,4.

Paralelamente, o que é classificado numa categoria é o composto: assim o que é posto diretamente no predicamento ou no gênero de substância, é o próprio corpo; a matéria e a forma nele só entram por redução, à maneira das partes que se ordenam e subordinam-se no predicamento ou na categoria do todo[9].

Essas explicações auxiliam a compreender o célebre texto de Aristóteles: *Materia prima non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur*[10]. Não é *quid*, isto é, a substância específica, chamada *quidditas* (essência), porque esta constitui o todo completo, enquanto a matéria não passa de elemento parcial, potencial, indeterminado, que só existe pela forma e no composto; ela não é *quale* (o sujeito ornado pelas suas qualidades) porque a qualidade requer uma substância que ela completa; ela não é *quantum* (o sujeito dotado de quantidade), visto que a quantidade é um acidente que supõe a matéria e a substância material. A quantidade segue a matéria e a qualidade segue a forma, embora ambas não existam senão no composto. Por fim, a matéria não é determinação alguma do ente, isto é, não é alguma das categorias dos acidentes que modificam a substância já constituída e a colocam em relação com algo de fora, como a própria relação, a ação e a passividade (ou paixão). Ela é, por conseguinte, uma realidade fundamental, parte intrínseca de uma substância real.

Mas, porque ela é em si mesma potencial e indeterminada, não poderá existir nem mesmo por milagre separadamente da forma. Isto seria, segundo S. Tomás, uma verdadeira contradição[11], porque tudo que existe já é uma essência determinada, ordenada a um degrau específico, que procede precisamente da forma substancial.

A forma é a realidade que constitui o ser na sua espécie e o classifica numa hierarquia própria. Como o ato está destinado a

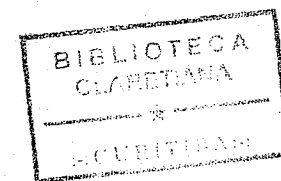
[9] ARISTÓTELES. *Metaphys VII*; S. Tomás, no comentário.
[10] ARISTÓTELES. I *Física*. S. Tomás, no comentário.
[11] *"Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est materiam esse sine forma " - (Quodlib,III,1).*

completar a potência, o papel da forma é determinar a matéria e a fazer existir. Será, pois, da íntima união das duas, que resultará o corpo físico. Para nós, todo corpo é um composto de matéria e forma. Acabamos de ver que a matéria existindo sem a forma é uma contradição; será necessário ainda dizer o mesmo da forma existindo sem a matéria?

Não estamos falando da forma espiritual, qual seja a alma humana, que, por não ter recebido o seu ser da matéria, pode viver e operar sem ela. Estamos nos referindo à forma material, que sai das energias da matéria, como a forma da planta ou a alma do animal. Esta hipótese não é absurda: a forma é um ato que Deus pode manter pela sua virtude, e, se ela tem necessidade de matéria, como de seu suporte natural, a potência divina pode prestar-lhe seu apoio superior. Com efeito, assim como Deus sustenta, na Eucaristia, os acidentes sem a substância[12], ele poderia, por milagre, conservar uma forma corruptível fora da matéria, a alma duma pomba, por exemplo, e, em seguida, reuni-la ao corpo do qual foi separada.

Mas, segundo a ordem natural, a forma corruptível não existe senão com a matéria e no composto, porque o que tem o ser por si mesmo é o todo e não as partes.

E tal é ainda a verdade do senso comum que traduz a tese da Sagrada Congregação.

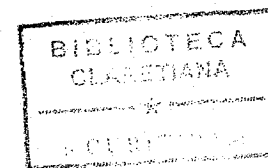
[12] Cf. E. HUGON. *La Sainte Eucharistie*, p. 150 ss.

Capítulo Segundo

A QUANTIDADE

Tese X: ***"Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis; quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.***

Ainda que a extensão constitua a natureza corpórea em partes integrais, a substância e a quantidade não são contudo o mesmo. Com efeito, a substância é indivisível, não como um ponto, mas como o que está fora da linha de dimensão. Entretanto, a quantidade dá à substância a extensão, distinguindo-se realmente dela e é verdadeiro acidente"[1].

Já resolvido o problema dos princípios essenciais dos corpos, e uma vez admitido que a substância corpórea é um composto de matéria e forma, resta considerar as propriedades que acompanham necessariamente a substância. Ora, o primeiro acidente que deriva da matéria, que é recebido imediatamente na substância e que sustenta os outros fenômenos é a quantidade ou a extensão.Três teses expõem o papel da quantidade e as questões que a ela se referem, como o princípio da individuação e a presença dos corpos no lugar.

[1] Cf. S. TOMÁS. *I Sent.* 37, 2, 1 ad 3; *II Sent.*, 30, 2, 1; *IV Cont. Gent.* c.65.

A atual tese lembra primeiramente que a quantidade, ou extensão, segue necessariamente a substância corpórea.

Verificamos que os corpos exteriores agem sobre o nosso organismo e provocam em nós fenômenos de sensação. A alma, com efeito, não é a única causa disto, pois ela muitas vezes recebe a ação deles, não obstante a sua natureza, e não as pode fazer surgir como queira. Será, pois, necessário relacioná-las com uma causa exterior, cuja operação depende do espaço, exige o contacto real e manifesta uma superfície estável. A incessante atividade da natureza atesta a realidade da extensão como uma propriedade da substância corpórea. Ademais, isso é conseqüência da tese já firmada: a experiência e o senso comum, como dissemos, descobrem nos corpos um princípio substancial e potencial, que é a raiz da quantidade e da extensão, e um princípio substancial dinâmico e formal, que é a fonte da qualidade e dos acidentes que a acompanham.

Contudo, acrescenta o Documento, a quantidade não é a substância. Aristóteles já havia feito esta observação: "O comprimento, a largura, a profundeza são quantidades, mas não são a substância"[2].

A fé acrescenta aqui maravilhosas precisões, que o Estagirita não podia prever. Ela nos garante que a substância do pão material desaparece e que os *acidentes* (ou *espécie*) permanecem após a transubstanciação[3]. Mas o primeiro dos acidentes é a quantidade, sustentáculo natural das qualidades e dos fenômenos sensíveis. Eis assim afirmada a distinção real entre a quantidade e a substância.

A razão sugerida em nossa tese se reduz a isto: a quantidade não dá senão um ente secundário, isto é, ela estende o sujeito em partes integrais. Supõe, portanto, ela, o sujeito já constituído

[2] ARISTÓTELES. *VII Met.*; Cf. S. Tomás, *in Coment.*

[3] O Concílio de Constança diz "os acidentes", para indicar a relação com o sujeito; o Concílio de Trento diz "as espécies", para marcar a relação com a percepção dos sentidos. Cf. HUGON. *La Sainte Eucharistie*, p. 141; *Tractatus Dogmatici*, vol. IV, p. 280 ss.

em si mesmo na sua entidade primeira e profunda, e deve haver entre ela e a substância a diferença radical que separa a forma secundária do fundo primeiro que suporta todo o edifício dos acidentes.

Por ela mesma a substância é indivisível, a quantidade a estende em partes, e lhe confere a extensão. S. Tomás pronunciou-se sobre esta questão com perfeita clareza: "A matéria não é divisível em partes senão porque ela está compreendida sob a quantidade. Supressa esta, a substância permanece indivisível"[4]. Ainda aqui o senso comum vem em nosso auxílio, lembrando-nos que a nossa quantidade pode aumentar ou diminuir, enquanto a nossa substância permanece invariável.

A indivisibilidade que atribuímos à substância não é aquela do ponto, mas de uma ordem superior, excluindo a dimensão.

Para compreender essa doutrina, devemos advertir que os Escolásticos distinguem diversas partes: as partes *essenciais*, como a essência e a existência; as partes *lógicas*, como o gênero e a diferença; as partes *dinâmicas*, como a inteligência e a vontade são partes ou potências da alma; as partes *integrais*, que fazem o composto ser divisível, ter dimensões e ser submetido a determinado lugar.

O papel da quantidade é precisamente o de dar à substância, que é em si mesma indivisível, essas partes integrais, esta extensão e estas dimensões. Donde o conceito essencial da quantidade comportar que ela tenha partes distintas, a saber, que uma parte não seja a outra parte e esteja fora de outra parte. Desde que uma parte não seja a outra e esteja fora dela, exige naturalmente estar fora do lugar de outra parte, e ela exclui outra no mesmo lugar - é a *impenetrabilidade*. Segue-se daí também que as partes podem se

[4] *"Materiam dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota substantia est indivisibilis"*. (ST. 50, 2); *Quod remota quantitate hominis substantia est indivisibilis"*. (IV, Cont. Gent. c. 65).

destacar e separar-se, eis a *divisibilidade*, e que podem ser *dimensionados*.

Desta noção, pois derivam todas as propriedades da quantidade: a extensão das partes no lugar, a impenetrabilidade, a divisibilidade e a ordem das dimensões submetidas à medida. Compreende-se assim que o conceito *essencial* seja a distinção das partes em si mesmas, e que as outras propriedades não são senão efeitos *secundários*. Será por isso impossível conceber uma quantidade na qual uma parte não seja distinta das outras; mas é concebível que duas partes em si mesmas distintas possam miraculosamente ocupar o mesmo lugar, como adiante explicaremos.

A tese da Sagrada Congregação evitando as subtilezas das questões discutidas na Escola[5], resume perfeitamente toda a filosofia da quantidade: é um acidente distinto da substância, porque lhe acrescenta partes e ela (a quantidade) pode variar, enquanto a substância permanece imutável e indivisível em si mesma. A quantidade é um acidente muito real, porque é graças a ela, à extensão, à massa, que se realizam todos os fenômenos sensíveis, de gravitação, de atração, de nutrição, de vida, e por isso mesmo se realiza a harmonia dos mundos.

[5] Cf. HUGON. *Curs. Philos. Thomist.* II, II q, III; NYS. op cit; MIELLE *De Substantiae corporalis vi et ratione*; FARGES. *L'Idée de continu.*

Capítulo Terceiro

PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

Tese XI - "*Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis (quae in puris spiritibus esse non potest) unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

A matéria marcada pela quantidade é o princípio da individuação, isto é, da distinção numérica impossível nos puros espíritos, pela qual um indivíduo se distingue de outro na mesma natureza específica"[1].

Verificamos, em toda a natureza visível e no nosso mundo humano, a unidade da espécie e a distinção nos indivíduos; toda a natureza específica está em cada indivíduo, e todavia ao se multiplicarem os indivíduos não se multiplica a espécie. Assim sendo, a natureza humana está toda inteira em cada homem; a espécie da águia, a espécie da pomba todas inteiras em cada águia e em cada pomba; a natureza do ferro toda inteira em cada pedaço de ferro, e, contudo, a espécie permanece única enquanto são multiplicados os homens, as águias, as pombas, os pedaços do ferro. Como, então, acontece que haja indivíduos substancialmente distintos, enquanto a substância específica continua única? Como pode haver multiplicação de indivíduos tendo todas as perfeições da espécie sem a multiplicação da própria espécie? A mais modesta das criaturas

[1] Cf. S. TOMÁS; *II Cont. Gent*; c. 92, 93; ST. I. 50, 4; *De Trinit*, 4, 2; *De Ente et Essentia*, c. II.

que nos cercam, coloca-nos em face de um problema muito misterioso, muito difícil, e que o nosso grande Bossuet julgava insolúvel?[2].

Temos aqui o célebre princípio da individuação ou da distinção numérica dos indivíduos na mesma natureza específica.

O indivíduo sendo uma substância, que é incomunicável às outras e substancialmente distinta delas, o princípio da individuação deve ser simultaneamente princípio *substancial* e *intrínseco*, princípio de *incomunicabilidade* e princípio de *distinção*.

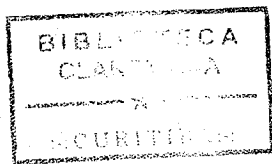
Não é aqui o lugar de serem examinadas as diversas teorias da Escola. Não se poderia admitir que a essência material seja individuada por ela mesma, porque é evidente que Pedro não é a humanidade. "Semelhante solução não será admitida a não ser por falta de outra qualquer, porque de fato ela não explica nada"[3].

Fenelon tentou recorrer à existência: "Se quisermos, de boa fé, considerar a existência atual sem abstração, será verdadeiro dizer que ela é precisamente o que distingue uma coisa de outra. Esta existência produzida é o ser singular ou o indivíduo "[4]. - Mas a existência supõe a essência já individualizada, como o ato segundo supõe o ato primeiro.

- Outros filósofos procuraram o princípio da individuação na forma substancial. Mas a forma substancial dá o degrau específico, que de si mesmo é incomunicável, e por isso não pode ser o princípio da incomunicabilidade.

A tese aprovada pela Sagrada Congregação requer, ao mesmo tempo, a matéria e a quantidade. A matéria exclusivamente só não será suficiente, porque ela é indeterminada e indiferente para se comunicar aos diversos indivíduos, enquanto o princípio de individuação deve ser substancial.

A fórmula tomista está bem assinalada: *materia signata quantitate* - a matéria marcada e, selada pela quantidade, assim

[2] Cf. BOSSUET. *Logique*. l l. c. XXXIII
[3] NYS. op. cit. n° 211, ss.
[4] FÉNELON. *Traité de l'existence de Dieu*, IIª partie ch. IV

como a realidade marcada por um selo é incomunicável e inalienável.

O que dá a individuação ao sujeito é a ordenação essencial e transcendental para tal quantidade.

Nesta teoria verificam-se todas as condições já indicadas. É um princípio substancial, porque a matéria é substancial em si mesma, e ela não o deixa de ser pelo fato de ser ordenada para tal quantidade porque esta ordem é essencial. "A capacidade da matéria em vista de tal quantidade não é uma propriedade adventícia distinta da mesma matéria: ela se identifica, ao contrário, com ela, ou, em outros termos, é a própria matéria, ela mesma marcada por nós de uma relação com uma realidade a vir"[5].

É, ao mesmo tempo, o princípio de incomunicabilidade e de distinção. Atendamos bem a natureza da quantidade tal como expusemos na tese precedente. Pertence à própria essência da quantidade ter partes distintas, isto é, que uma parte não seja a outra parte e esteja fora dela. Por conseguinte, duas partes da quantidade são distintas em virtude da sua essência e do mesmo modo duas quantidades, por si mesmas. Donde, a matéria que ordenada à quantidade **B**, distinguir-se-á da matéria ordenada à quantidade **A**, a forma recebida na matéria que visa a quantidade **B** será distinta da forma recebida na matéria que visa a quantidade **A**. A forma assim distinta será incomunicável e dará a individuação a todo o composto.

Desse modo, o problema chega a se simplificar, e encontra uma solução racional: a matéria tira a sua individuação do fato de ela ser ordenada para tal quantidade, distinta por sua essência de tal outra quantidade; a forma tira a sua individuação do fato de ser recebida na matéria assim marcada e distinta; o composto, enfim, recebe a individuação da forma assim individuada.

A solução vale igualmente para os homens, pois podemos dizer de nós o que dissemos das outras espécies. "Nas circunstâncias ordinárias cada espécie de corpo tem dimensões naturais que

[5] NYS - op. cit. n° 21.

o distinguem dos outros, e é justamente este volume normal, cujas variações são compreendidas entre dois extremos bastante aproximados, que está aqui em questão"[6].

A ordenação a tais dimensões ou a tal quantidade dá a individuação ao corpo. A alma recebe a sua individuação do fato de ser ela ordenada para tal corpo, que ela fará seu, e da alma deriva imediatamente a individuação de todo o composto humano.

Como esta ordenação da alma para o seu corpo é transcendental e imutável, ela acompanha a própria alma no estado de separação. A dissolução do corpo não poderá prejudicar a individuação da alma. Quando os dois elementos se reunirem para a Ressurreição, eles encontrarão imediatamente a sua entidade individual – sua vida individual, que será para os justos a indefectível felicidade[7].

Nossa tese ressalta que a multiplicação numérica é impossível nas substâncias puramente espirituais. A conclusão é rigorosa no sistema de S. Tomás: os anjos não possuem elemento algum desses que permitem multiplicarem-se os indivíduos sem se multiplicar a espécie[8].

Além disso, a multiplicação dos indivíduos estando destinada a conservar e perpetuar a espécie não terá mais razão de ser onde a espécie é incorruptível. Donde seguir-se que nos anjos há tantas espécies quantos indivíduos. Daí esta maravilhosa variedade do mundo invisível, que arrebatava a alma de Bossuet: "Contai, se podeis, ou a areia do mar ou as estrelas do céu, tanto as estrelas que vemos como as que não vemos, e crede que ainda não tendes chegado ao número dos anjos. Não custa nada a Deus multiplicar as coisas excelentes; e o que há de mais belo é o que ele mais prodigaliza "[9].

---

[6] Ibid. nº 215.
[7] Cf. CAETANO. *Coment. in De Ente et Essentia*; Salmant., *De principio individuationis*. II q. 4.
[8] Cf. ST. I, 50, 4.
[9] BOSSUET. *Elévations sur les mystères*, 4ª semaine, 1ª élevation

Capítulo Quarto

LUGAR

Tese XII - "*Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

O efeito da mesma quantidade é de circunscrever o corpo no lugar, de tal sorte que por este modo de presença circunscrita um corpo não possa estar, por qualquer potência que seja, senão em um só lugar de uma só vez"[1].

A essência da quantidade exigindo partes distintas, em que uma está fora da outra, segue-se que uma parte exclui a outra do mesmo lugar, que os corpos são naturalmente impenetráveis, que dois corpos não poderiam estar ao mesmo tempo no mesmo lugar. Mas não é isto uma propriedade essencial que o poder divino não possa suspender. Ora, o efeito primário é que uma parte esteja fora da outra; o efeito secundário é que uma parte esteja fora do lugar da outra parte. Deus, que não suprime o que é essencial, pode, no entanto, por milagre suspender um efeito secundário, como ele suspendeu no fogo da fornalha de Babilônia a propriedade de queimar os jovens hebreus. Portanto, ele pode fazer que dois corpos estejam no mesmo lugar[2].

---

[1] Cf. S. TOMÁS *ST*. III, 75; IV *Sent*. 10, 3; *Quodlib*. III.
[2] S. TOMÁS - *Quodl*. 10, 3; *Quodl*. I, 22.

E a doutrina católica nos atesta que o milagre realizou-se quando o corpo de Nosso Senhor saiu do seio de Maria sem violar em nada a virgindade de sua Mãe, e do túmulo, sem quebrar a pedra do sepulcro.

Mas o que Deus não pode fazer mesmo por sua potência absoluta, é que o mesmo corpo esteja em dois lugares ao mesmo tempo, à maneira de presença circunscrita. A tese aprovada pela Sagrada Congregação é bastante categórica. Todos os tomistas falam no mesmo sentido, embora opinião contrária seja sustentada por Escoto, Suarez, Belarmino, Franzelin, Pesch, etc.

Precisemos bem o sentido da nossa proposição. A presença no lugar pode se compreender, ou à maneira dos corpos, ou à maneira da substância, ou de uma maneira mista.

O primeiro modo exige que o ente possua dimensões corpóreas e que se aplique no lugar pelas suas dimensões, que todo o sujeito localizado corresponda a todo o seu lugar e que cada uma das suas partes a cada parte do lugar, como a água está no vaso, e a espada na bainha.

O segundo modo é indivisível, e de certo modo espiritual, sendo o próprio da substância estar toda inteira no todo e inteira em cada parte. Se Deus dá a um corpo este modo de existir, como é o caso do corpo de Nosso Senhor na Eucaristia, o corpo poderá estar em muitos lugares ao mesmo tempo, como o corpo do Salvador está presente em todas as hóstias consagradas.

A presença mista consiste em que o corpo esteja em um lugar segundo o seu modo natural, e em outro lugar à maneira da substância, como o corpo de Cristo está no céu pela presença circunscritiva e sobre o altar pela presença sacramental. "Não há contradição, diz o Concílio de Trento, entre estes dois fatos, que nosso Salvador continua sempre presente no céu, sentado à direita do Pai, segundo a sua maneira natural, e, que no entanto, ele esteja presente em muitos lugares pela sua substância, de modo sacramental. Este é um modo de ser que nós podemos expressar apenas

por palavras; mas que isto seja possível a Deus, a razão esclarecida pela fé no-lo faz compreender, e devemos nisto crer firmemente"[3].

O que seria contraditório, na doutrina tomista, é se o mesmo corpo estivesse presente em muitos recintos, de uma só vez, por presença circunscrita[4].

Com efeito, esse modo comporta que o corpo se aplique e se ajuste ao lugar pelas suas dimensões, e que haja correspondência entre suas dimensões e as dimensões do lugar. Se então o mesmo corpo estivesse dessa maneira presente em dois, três ou quatro lugares ao mesmo tempo, seria necessário concluir que a dimensão de um só tornou-se a dimensão de dois de três, de quatro, o que seria a destruição de toda matemática. Do momento em que o corpo aplica as suas dimensões no lugar, ele as esgota totalmente. Assim sendo, é inconcebível que ele as leve para outro lugar.

Os milagres de bilocação que são vistos na vida dos santos, podem ser explicados como a pessoa, permanecendo num só lugar por seu próprio corpo, se manifeste em outro lugar por intermédio de um anjo, que a representa e age em seu nome[5].

Deve-se, pois, manter esta diferença profunda entre impenetrabilidade e bilocação. A impenetrabilidade não é senão o efeito secundário da quantidade: como vimos, a essência da quantidade pede que uma parte seja distinta da outra; a conseqüência ou o efeito secundário pede que cada parte ocupe um lugar distinto. A compenetração dos corpos pode ser então feita por milagre, porque ela não suspende senão um efeito secundário, permanecendo as partes sempre distintas em si mesmas, embora ocupem o mesmo lugar.

A bilocação, ao contrário, implicaria uma contradição, isto é, que a dimensão de um só fosse a dimensão de dois ou três.

---

[3] Conc. Trento, sess. XIII c. 1.

[4] *"Quod corpus esse in duplici loco circumscriptive est ponere duo contraria simul". (Quodl.III).art. II.*

[5] Para as demais questões referentes ao lugar, Cf. HUGON, *Cours. Phil. Thomist.*, II p. 193 ss.

Vê-se agora como as cinco teses de cosmologia resumem toda a filosofia da natureza: a essência dos corpos é duplamente composta, primeiro, de potência e de ato, depois de matéria e de forma. Esses dois elementos são substanciais, mas parciais e incompletos, e é da união deles que resulta natureza específica. A primeira propriedade que acompanha a substância corpórea é a quantidade, que estende a substância em partes integrais, marca a matéria e, com ela, constitui o princípio da individuação, circunscreve o corpo no lugar, de modo que este não possa estar em muitos lugares simultaneamente.

Assim as proposições se seguem, encadeiam-se, completam-se, para formar uma construção doutrinal tão harmoniosa como robusta e capaz de desafiar o tempo.

Capítulo Quinto

APLICAÇÃO DA TESE REFUTANDO O TEOSOFISMO E O PANTEÍSMO

A Cosmologia de S. Tomás, tal como a resumem nossas cinco proposições, mostra claramente que o mundo não é um infinito no qual tudo será tudo, mas um conjunto harmonioso de múltiplas substâncias. Há multiplicidade no universo porque há potência e ato, matéria e forma, quantidade que estende a substância em partes distintas.

Essas doutrinas tomistas sobre o hilemorfismo e sobre o princípio de individuação são a refutação peremptória ao panteísmo sob todas as suas formas.

Para completar o assunto e mostrar a aplicação dos seus princípios à refutação de erros recentes, acrescentaremos algumas palavras sobre o teosofismo, que a Igreja acaba de condenar[1].

Na reunião plenária havida aos 16 de julho de 1919, presentes os cardeais e inquisidores gerais para os assuntos da fé e dos costumes, foi posta a questão: se as doutrinas que hoje são chamadas de *Teosóficas*, podem se conciliar com a doutrina católica, e, conseqüentemente, se é permitido se inscrever nas sociedades teosóficas, assistir às suas reuniões, ler os seus livros, as suas revistas, jornais e escritos. Os reverendíssimos cardeais, após terem ouvidos os consultores, ordenaram responder: *Negative*. No dia seguinte, na costumeira audiência concedida ao assessor do Santo Ofício, sua Santidade Bento XV aprovou a decisão, com ordem de a publicar[2].

[1] Cf. R. GUENON. *Le Théosophisme* (Paris, 1922).
[2] *Act. Apost. Sedis*, 01.09.1919 (p. 317).

Para mostrar a importância deste Decreto, iremos recordar, em grandes traços, as principais doutrinas dos teosofistas e confrontá-las com o ensino católico. A palavra como tal é bastante inofensiva. *Teosofia* que quer dizer sabedoria divina ou conhecimento elevado das coisas divinas, e *teósofo* pode designar o homem que é sábio e versado nas coisas de Deus. É neste sentido que muitos escritores eclesiásticos puderam exaltar a teosofia e o teósofo, como enalteceram os nomes de teologia e de teólogo.

Mas o termo foi desviado para um sentido diferente. Do mesmo modo que os antigos gnósticos abusaram da palavra *gnose*, ou ciência, assim também os fundadores do teosofismo entendem por teosofia, ou sabedoria divina, um conhecimento antigo, universal e *oculto*, que tende a confundir Deus com o homem e com o mundo. Embora o erro tenha tomado, e tome ainda formas inúmeras, pode se reduzir todas à forma panteísta.

Entre os membros mais influentes da sociedade teosofista, deve ser assinalada uma russa muito militante, Mme. Blavatsky, e o coronel americano Olcott. O secretário era Leadbeater, que foi, nestes últimos anos, perseguido por questões de costumes. A propaganda nos ambientes cultos foi feita sobretudo por Mme. Annie Besant, alta dignitária da maçonaria mista[3].

Uma outra tendência e uma outra corrente manifestaram-se e desenvolveram-se fortemente sob a direção de Rudolf Steiner.

O teosofismo combate principalmente a doutrina do verdadeiro Deus pessoal e criador de todas as coisas. - "Nós rejeitamos a idéia de um Deus pessoal ou extra-cósmico. Dizemos e provamos que o Deus da teologia não passa de um amontoado de contradições, uma impossibilidade lógica. Eis por que nós recusamos reconhecê-lo"[4]. - O Deus da teosofia se confunde com o mundo; mais ainda, a matéria e o espírito são uma só coisa: "Segundo

[3] Cf. BLAVATSKY. *La doctrine secrète, synthèse de la science de la religion et de la philosophie: la clef de la Théosophie*; ANNIE BESANT. *La Sagesse Antique; Courmes - Questionaire théosophique élémentaire*; CHATERJI. *La Philosophie Esotérique de l'Inde*; Ch. NICOULLAUD. *Le Sentier Théosophique*.

[4] BLAVATSKY. *La Clef de la Théosophie*, p. 88.

os nossos ensinamentos, o espírito e a matéria são idênticos. O espírito contém a matéria em estado latente, e a matéria não é senão o espírito cristalizado, como o gelo é vapor solidificado"[5].

Assim sendo, desaparece o dogma da Trinidade. Para os teósofos, a Trindade não é senão a manifestação intelectual e gnóstica da unidade impessoal e infinita[6].

Negação radical do dogma da criação *ex nihilo*, porque tudo está em tudo, e que Deus, a alma e o universo são um com a unidade absoluta, a essência divina é desconhecida: "Nós não cremos em uma criação, mas nas aparições consecutivas do universo, passando do plano subjetivo para o plano objetivo do ser, por intervalos regulares que compreendem períodos duma imensa duração"[7].

Desmentido absoluto de nossas doutrinas católicas sobre o homem, a liberdades dos atos humanos, da moralidade, do fim último, porque a substância universal, ao passar por intermináveis formas, torna-se homem e Deus, pois "a humanidade é de uma só e mesma essência e esta essência é una, infinita, incriada e eterna"[8]. Esta substância evolui e torna-se tudo, e depois ela volta a ela mesma por uma sorte de retorno maravilhoso. "É o poder misterioso da *evolução* e da *re-involução*, a potência criadora onipotente, onipresente e mesmo onisciente"[9].

Não mais a ordem sobrenatural ou gratuita, já que tudo é devido à natureza no todo universal.

Os mandamentos de Deus e da Igreja, a oração e os atos religiosos não têm mais sentido: a alma não precisa elevar-se *acima* dela mesma, pois lhe será suficiente voltar-se para si mesma neste grande Todo que eles ousam apelar de nosso Pai dos céus"[10].

[5] Ibid., p. 43.

[6] Cf. COURMES. op. cit. p. 11.

[7] BLAVATSKY. op. cit. p. 118.

[8] Ibid., p. 60, ss.

[9] Ibid., p. 92. O Concílio Vaticano I condenou antecipadamente todas as formas de panteísmo.

[10] COURMES. op. cit. p. 88.

A respeito da encarnação de Cristo Salvador, o teosofismo não sabe senão lançar blasfêmias. Chama o Deus encarnado de o Deus antropomorfo, que é apenas a sombra gigantesca do homem sem mesmo reproduzir o que há de melhor no homem[11].

Distingue o Cristo universal e o Cristo singular. O Cristo universal pode ser considerado ou no estado de *involução*, e assim é o Logos, o Verbo, encarnado e de qualquer modo imolado por nós pela sua imersão no universo; ou no estado de *evolução*, e assim é a sua passagem pelos diversos estados até o matrimônio do espírito com o Absoluto[12].

O Cristo singular é o Jesus histórico, um sábio, um perfeito teósofo, como Manu, Zoroastro, Buda, mas nunca o verdadeiro Deus pessoal. O dogma da Redenção, que supõe e repara o pecado original, não tem mais sentido, seja porque o gênero humano, substância divina e eterna, é impecável e infalível, seja porque as ações dum puro homem, como se ousa chamar o Cristo da história, não poderiam ter esse valor infinito, que implica a satisfação pelo pecado[13].

De um só golpe é destruída toda a economia sobrenatural da graça e dos sacramentos, que derivam da encarnação e da redenção.

Enfim, destruição total dos nossos dogmas *de novissimis* - a morte, o juízo final, o inferno, a ressureição dos corpos, porque o teosofismo faz consistir toda sanção e toda expiação futura numa série de *transmigrações* e de re-encarnações infinitas em novos corpos.

A todos esses sonhos e a todas essas aberrações basta opor a definição do 4° Concílio de Latrão: "O supremo Juiz dará a cada um segundo as suas obras, quer aos reprovados, quer aos eleitos, todos os quais ressucitarão com os seus próprios corpos que levam

[11] BLAVATSKY. op. cit. p. 88.
[12] Cf. CHATTERJI. *La philosophie Ésoterique*, p. 132.
[13] Cf. HUGON .*Le Mystère de la Redemption* – ch. II etss.

hoje, para receber, segundo as suas obras, quer boas quer más, uns uma pena eterna, outros uma glória eterna com Cristo"[14].

Foi, pois, indispensável que o Santo Ofício, guarda da doutrina e da moral, julgasse esses erros e proibisse aos católicos entrar nessas sociedades, assistir as suas reuniões e ler os seus escritos.

Essas aberrações não podem ser fruto dos espíritos aos quais os princípios fundamentais da cosmologia mostraram a tríplice composição a que está submetida a criatura corpórea, a composição de potência e ato, a composição de matéria e forma e a composição de substância e acidente.

De todas essas coisas resulta a distinção em gêneros, em espécies, em indivíduos e os mesmos indivíduos se multiplicam na espécie, porque eles possuem um princípio de individuação, a matéria marcada pela quantidade.

Donde aparecer evidente o absurdo do panteísmo, que identifica todas as substâncias e admite a consubstancialidade de Deus e do universo. Observemos, quanto a isso, a diferença, ou melhor - a oposição irredutível entre o panteísmo e a hipótese da Encarnação de Deus em todos os indivíduos. Se a Pessoa divina se unisse hipostaticamente a todas substâncias humanas, ou mesmo a todas as substâncias do universo[15], não seria absolutamente o panteísmo total: a substância divina permaneceria sempre distinta de cada uma dessas substâncias, a pessoa divina, embora comunicada a cada uma delas, não se confundiria com elas, e não haveria jamais consubstancialidade de Deus e do mundo.

Assim, essas teses sobre a composição das substâncias criadas e sobre o princípio da individuação concorrem, enfim, para a glorificação do verdadeiro Deus, pessoal e ato puro.

[14] Dz.S. - 429.
[15] Cf. HUGON. *Tract. Dogm. III*, p. 104-107, 120

Terceira Parte

A BIOLOGIA E A PSICOLGIA DE S. TOMÁS

Tese XIII À XXI

Capítulo Primeiro

O PRINCÍPIO DA VIDA ORGÂNICA E DA VIDA SENSITIVA

Tese XIII - *"Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.*

Dividem-se os corpos em duas categorias: uns são vivos, os outros carecem de vida. Nos vivos, para que existam no mesmo sujeito uma parte que move e outra que é movida por si mesma, a forma substancial, designada pelo nome de alma, requer uma disposição orgânica, isto é, partes heterogêneas"[1].

A teoria fundamental da matéria e da forma é aplicada ao problema da vida, e aqui a forma substancial é a alma. Estuda-se primeiramente a vida nos corpos, no mundo das plantas e no mundo animal: temos então a *Biologia* nas suas grandes linhas e nos seus princípios essenciais. Passa-se, após, para o mundo humano, e nele considera-se a alma racional na sua natureza, no seu destino e como forma do corpo. Partindo-se daí, trata-se da divisão da alma e das faculdades, e se consideram mais demoradamente as potências espirituais, a inteligência e a vontade e os problemas referen-

[1] Cf. S. TOMÁS: V, *Met.* Lect. 14; I *Cont. Gent.* c. 97; ST. I, 18, 1 e 2; 75, 1; *De Anima*, passim.

tes ao conhecimento humano e ao livre-arbítrio, que constituem a Psicologia propriamente dita.

I - A verdadeira noção de vida

A atual tese afirma, em primeiro lugar, a diferença radical entre os corpos vivos e os corpos sem vida; ela caracteriza a vida por este traço essencial, que o *vivente* se move *por si mesmo*, e isto exige um organismo complexo e partes heterogêneas.

Um erro muito antigo, o primitivo monismo, renovado em nossa época sob diversas formas, e especialmente sob aquela do *hilezoísmo* (*hylé*, matéria; *zoé*, vida), pretende que toda matéria é viva, que há no mundo um princípio único, que é a alma do universo e no qual tudo se confunde, tudo é tudo, tudo é Deus.

O teosofismo contemporâneo a propõe de uma maneira ainda mais acentuada: "Nós dizemos que a centelha divina no homem é una e idêntica em essência com o Espírito universal....; segundo nossos ensinamentos o Espírito e a Matéria são idênticos"[2].

Nossa tese, em termos muito sóbrios e se fundamentando no senso comum, afasta todas essas aberrações. Ora, o senso comum e a experiência demonstraram que tudo não é tudo. As propriedades *irredutíveis* corretamente observadas nos permitem estabelecer com certeza que os corpos simples diferem essencialmente dos corpos compostos, que há nos próprios corpos simples espécies irredutíveis e, nos corpos compostos, uma diferença entre os viventes e os não viventes. Não há necessidade de lembrar aqui os elementos da psicologia e da biologia, de comparar a célula com a molécula *mineral*, e de pôr em contraste os diversos fenômenos da vida na célula, que nasce, se desenvolve, se multiplica e morre, com os fenômenos totalmente opostos do corpo inorgânico[3].

[2] BLAVATSKY. op. cit. p. 14, 43 ss.
[3] Cf. BERNARD. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux vègétaux.*

É suficiente manter-se nos dados elementares do senso comum, lembrados nesta tese, segundo S. Tomás. "A vida (diz o Doutor Angélico), é mais aparente no animal. Ora, o que observamos nele em primeiro lugar, é que ele se move por si mesmo, e dizemos que ele vive, pelo longo tempo que nele contemplamos esse movimento. Desde que o animal cessa de se mover por si mesmo, dizemos que ele morre, por lhe faltar a vida"[4].

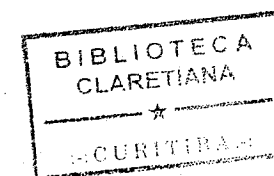
Tal é o ponto de partida da psicologia. Este sinal da vida é de tal modo manifesto que as crianças chamam de vivo tudo que se move. O filósofo respeita esses dados, neles se apóia e os completa, para construir o edifício da ciência. O próprio da vida é mover-se por si, por um movimento *ativo*, do qual o vivente é ao mesmo tempo o princípio e o termo, porque a operação sai do vivente e nele permanece. Nos corpos inorgânicos o movimento é apenas *passivo*. Embora a molécula material desenvolva uma certa atividade interna, não é ela, contudo, que é beneficiada por esta atividade, porque, na medida que age, ela sofre um desperdício de forças, e suas energias somem com a sua operação.

A planta, ao contrário, beneficia-se ela mesma do seu trabalho. Agindo, ela se completa, e o último termo dessa evolução é o seu enfeite e sua coroa, sua flor seu fruto.

No animal o movimento é ainda mais intrínseco: é a mesma potência ou a mesma faculdade que é o princípio e o termo da sensação, da visão, da emoção.

Na vida intelectual, mais unidade ainda, visto que um só ato do espírito envolve de uma só vez tudo que havíamos recolhido pelos longos processos e o múltiplo trabalho dos sentidos externos e internos.

Eis como a filosofia aristotélica e tomista concebe a vida: viver é mover-se por si mesmo, por uma operação que parte do sujeito e nele permanece, o desenvolve, o aperfeiçoa, o completa, ou pelo menos o mantém na perfeição.

[4] ST. I, 18, ss.

A diferença essencial entre os viventes e os não-viventes aparece assim com a evidência do seu movimento e da sua ação. A vida não é o movimento *passivo*, que esgota o sujeito, como o relógio, no qual se deve sempre dar corda ou pilha, que deve constantemente ser recarregada, mas o movimento *ativo* que mantém, nutre e aperfeiçoa.

O vivente forma ele próprio o seu organismo, assimila a si os elementos tirados de fora, reproduz-se num semelhante e permanece *idêntico* a si mesmo. O corpo bruto não apresenta nenhum desses caracteres, de modo que materialistas declarados são forçados de o reconhecer. No vivente "com os restos das moléculas destruídas, e no mesmo tempo em que elas se destroem, ele em si reconstitui uma quantidade maior de moléculas *idênticas*. Ao contrário, em todos os corpos brutos, seja qual for a reação química, ela destrói as moléculas pré-existentes e as substitui por moléculas diferentes[5].

II - O princípio da vida

A nossa tese indica, a seguir, que o princípio de vida é a forma substancial, chamada *alma*. Ora, é necessário reconhecer no vivente um princípio estável e permanente, que mantenha o ente na unidade, não obstante o fluxo incessante dos fenômenos que começam e terminam, e das mudanças perpétuas que sofrem as moléculas. Eis dois fatos, ou duas leis verificadas pela experiência comum como também pela ciência moderna: *a unidade do vivente e a instabilidade da matéria*. "Cada um de nós sabe bem, escreveu P. Janet, que permanecemos o mesmo em cada instante da duração que compõe a nossa existência. Pensamento, memória, responsabilidade, tais são os testemunhos evidentes da nossa identidade"[6]. De outra parte, a biologia atual confirmou e pôs em evidência o

[5] LE DANTEC. *Les limites du connaissable, la vie et les phénomènes naturels*, p. 70.

[6] PIERRE JANET. *Le matérialisme contemporain*, p. 121, 122.

aforismo de Cuvier: *"nenhuma molécula fica no lugar: todas entram e saem sucessivamente"*. Como então salvaguardar a identidade do vivente sem este princípio permanente e específico que nós chamamos de forma substancial?

Se a alma não fosse uma substância, mas um fenômeno, ela desapareceria com o fenômeno. Ora, se ela não fosse senão uma série de fenômenos, como disse Taine, ela não existiria senão em nosso pensamento, até porque uma série de movimentos sucessivos não existe, em definitivo, senão no espírito que conta e relaciona esses diversos movimentos ou esses fenômenos passageiros[7]. Assim, os dados do senso comum e as verificações mais evidentes da biologia, terminam em uma mesma e infalível conclusão, que a vida não se explica sem a forma substancial designada pelo nome de alma.

***

A nossa tese tomista, no entanto, se completa por um último elemento - a noção de vida. Os corpos brutos são homogêneos. Nos corpos vivos, há necessariamente subordinação e hierarquia entre as diversas partes, para que umas possam movimentar e outras possam ser movidas: não se trata de uma simples agregação de moléculas, é uma maravilhosa estrutura de partes *heterogêneas*, que constituem os *órgãos*, um *aparelho* e um *sistema*, no mesmo e indivisível organismo.

O órgão designa precisamente uma parte deste organismo dotado de uma estrutura especial, e destinado a uma função fisiológica especial como o pulmão, o coração, o fígado, o estômago.

O aparelho é um conjunto de muitos órgãos que conspiram para o mesmo fim: assim, o aparelho digestivo compreende a boca, que recebe e mastiga os alimentos; o estômago, que os dige-

[7] Cf. COCONNIER O. P. *L'âme humaine*, Iª. p., onde há um estudo completo sobre Taine e os filósofos da mesma Escola.

re; o intestino que os absorve; as glândulas que segregam os líquidos necessários à digestão.

O sistema é o conjunto das partes de mesma natureza, que em todo o corpo exercem um papel semelhante; assim o sistema nervoso compreende todos os nervos em todo o organismo, o sistema muscular, todos os músculos.

Embora sejam heterogêneas, essas diversas partes estão de tal modo subordinadas entre elas, que as mesmas concorrem para um fim comum, e formam um só todo, um só organismo. Esta continuidade é tão estreita, tão harmoniosa, tão infalível que o estudo de um só dente bastou ao gênio de Milne Edwards para dele deduzir toda a natureza do vivente.

Aristóteles e S. Tomás, sem preverem as maravilhosas descobertas da nossa fisiologia, haviam já dado uma definição da alma que serve para explicar os fenômenos atuais. "A alma, diziam eles, é o ato primeiro do corpo físico e orgânico, que está em potência para a vida: *Actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis"*[8].

É o ato *primeiro*, quer dizer, específico e substancial, que distingue radicalmente o reino dos viventes do reino mineral; do corpo *físico*, isto é, natural, por oposição ao corpo matemático ou ao corpo artificial; do corpo *orgânico* ou organizado, para dar a entender que todas as partes deste corpo são dissemelhantes entre si, e não homogêneas, como são nos corpos brutos, e que elas todas são animadas pela forma substancial, ou alma.

A organização no sentido aristotélico e tomista, compreende que há uma só alma em todo o composto, que ela informa substancialmente todas as partes, que a informação aplica-se diferentemente em cada parte, segundo a sua importância e a sua função: diferentemente à mão, diferentemente ao coração, diferentemente ao cérebro, etc. Não obstante, a alma está inteira em cada parte.

[8] II. *De Anima*, c. 1.

A definição diz, enfim, *"de um corpo que tem a vida em potência"*, para significar que o corpo não é vivente por si mesmo, mas pela sua forma substancial (ou sua alma), e que, mesmo depois de ter sido animado por esta, ele está ainda em potência para os exercícios da vida ou para as operações vitais.

O vivente tem a vida em ato primeiro pela sua alma, e a vida em ato segundo por suas operações, que emanam das faculdades vitais como de seus princípios imediatos, e, da alma, forma substancial, como do princípio radical, segundo a doutrina fundamental anteriormente exposta sobre a potência e o ato, a substância e o acidente[9].

Tal é o ensinamento complexo e profundo que enuncia a tese XIII. Vamos precisá-la, descendo ao estudo da alma das plantas e da alma dos animais.

[9] Cf. JOÃO DE S. TOMÁS. *Philos. Nat.* III, q. 1, art. 1 HUGON. *Curs. Phil. Thomist.* III, pp. 42 - 46.

Tese XIV - *"Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et, cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

A alma da ordem vegetativa e a da ordem sensitiva não existem por si, não são produzidas por si, mas somente como princípio que dá ao vivente o ente e a vida. Porque elas dependem totalmente da matéria, vindo o composto a se corromper, elas também se corrompem acidentalmente"[1].

Esta tese resume todas as questões que tratam das almas inferiores, da sua natureza, origem e destino.

A natureza está marcada por estes caracteres muito nítidos: essas almas não são um todo subsistente, mas dependem da matéria; contudo, elas não são a própria matéria, mas uma energia que dirige e domina a matéria, um princípio específico, que dá ao vivente a entidade e a vida.

Já temos mostrado que a alma é um princípio substancial e permanente. Mesmo na planta, ela é uma força que mantém o vivente na unidade, enquanto que as moléculas materiais se renovam constantemente; é uma energia intrínseca, superior a todos os recursos da física e da química, que os processos mais hábeis de laboratório jamais chegarão a produzir ou a imitar. "É claro, diz Claude Bernard, que esta propriedade evolutiva do ovo, que gera um mamífero, um pássaro ou um peixe, não procede nem da física, nem da química"[2].

[1] Cf. ST.I, 75,3;90; II *Cont Gent.* c, 80 e 82.
[2] CLAUDE BERNARD. *La Science Experimentale*, p.209.

É por que a aparição da vida no mundo na sua origem não pôde ser feita senão por uma intervenção de Deus, que teria produzido imediatamente as espécies ou, ao menos, podia infundir na matéria uma virtude ativa para evoluir e elevar-se até as formas superiores. A vida de uma planta não será jamais o resultado de uma ação ou reação química. Aqui será necessário um princípio específico que coordena as diversas partes, que as rege e as faz concorrer para o bem de todo o vivente.

Com mais forte razão, a alma do animal, princípio de sensações *conscientes*, muito reais e muito vivas, das mais veementes paixões, manifestadas muitas vezes pelos efeitos mais violentos, não poderia se reduzir a um simples automatismo. O bom senso popular sempre condenou as teorias que representam os animais como puras máquinas. Santo Agostinho traduziu esta verdade elementar quando dissera: "A dor que os animais sentem demonstra nas suas almas uma força admirável no seu gênero e digna dos nossos elogios"[3].

No entanto, essas almas não poderiam se libertar das condições de matéria, como acontece com a forma subsistente. A nota própria daquilo que é independente da matéria, é o *progresso*. Ora o animal, que não obstante ter sido unido à vida do homem, nunca progrediu, jamais ascendeu a mais alto. Se podemos falar de um progresso nos animais, é um progresso simplesmente *unilinear*, no mesmo círculo e na mesma ordem, seguindo os hábitos adquiridos nas mesmas circunstâncias e de impressões ressentidas em face dos mesmos objetos. O nosso grande Bossuet já fizera esta observação: "Quem observar somente que os animais nunca inventaram nada de novo depois da origem do mundo, e quem considerar ademais tantas invenções, tantas artes e tantas máquinas, pelas quais a natureza humana mudou a face da terra, verá facilmente

[3] *"Dolor autem quem bestiae sentiunt, animarum etiam animalium vim quamdam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat "*. - S. AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, lib. III, c.XXIII, n. 69, P.L, XXXII, 1305.

nisto quanto de grosseria há de um lado, enquanto de gênio de outro"[4].

Eis o que caracteriza a natureza dessas almas: elas dependem das condições da matéria, permanecendo uma forma simples e admirável no seu gênero, que o mecanismo e as forças físicas ou químicas jamais explicariam.

A tese indica ainda que a alma vegetativa e a alma sensitiva são ao mesmo tempo o princípio do ente e o princípio da vida: *quo vivens est et quo vivit.* O vivente é um só todo, no qual não se poderia distinguir dois princípios substanciais, um pelo qual ele seria ente, o outro pelo qual seria vivente. É a mesma realidade fundamental que dá o ente e que dá a vida. Donde este axioma de Aristóteles e dos escolásticos: *In viventibus vivere est esse*, nos viventes o princípio do ente é também o princípio da vida[5], sem o qual o vivente não poderia ser um todo substancial.

***

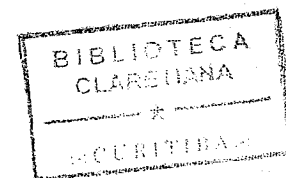
Compreender-se-á agora a origem e o destino destas almas: porque elas não existem por si, não são produzidas por si, mas no composto e pelo o composto. Elas não são criadas do nada, mas geradas da potência da matéria. Como acontece isso? A matéria, certamente, deixada a si mesma e às simples forças químicas, é incapaz de produzir a vida. Mas Deus, ao criar os primeiros viventes, infundiu-lhes a virtude de produzirem uma semente na qual a vida está virtualmente contida. Terminando a semente esta evolução, segundo as leis estabelecidas pela Providência, a alma é produzida ou resulta necessariamente como o termo natural da geração.

E, paralelamente, quando o organismo é destruído, a alma, que dele depende para existir, com ele deverá desaparecer, ou sofrer o que chamamos de corrupção por acidente. Absolutamente falando, Deus poderia, por milagre, fazê-la existir fora do corpo,

[4] BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V, n. VII.
[5] Cf. nosso *Cours. Philos. Thomist*, t. III. P. 42, 61ss.

assim como, na Eucaristia, ele sustenta os acidentes fora do seu suporte normal, a substância; mas a suave Providência, que rege os entes segundo a sua natureza, não introduz semelhantes, derrogações. Esta alma, por natureza corruptível, perece com o corpo. Ademais, ela não retorna ao nada, como também não foi tirada do nada. Ela entra na potência da matéria, isto é, as diversas energias que estavam contidas neste princípio simples são dissolvidas, mas a natureza conserva um poder equivalente e, sob a influência da vida, e utilizando os elementos anteriormente informados pela primeira alma, ela pode, depois de numerosas mutações, reproduzir uma forma ou uma alma semelhante à primeira.

Verifica-se ainda aqui o axioma: "*nada se cria, nada se perde*".

***

Capítulo Segundo

A ALMA HUMANA:
SUA NATUREZA, SUA ORIGEM E SEU DESTINO.

Tese XV - ***"Contra, per se subsistit anima humana, quae, quum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis".***

Ao contrário, pertence à alma humana subsistir por si, a qual, no momento em que pode ser infundida no sujeito suficientemente disposto, é criada por Deus, e é por sua natureza incorruptível e imortal[1]."

Quatro afirmações capitais nesta tese: 1º- A alma humana é subsistente e espiritual; 2º- Ela é criada por Deus; 3º- O momento da criação é aquele mesmo em que a alma é infundida no corpo suficientemente disposto; 4º- A alma é incorruptível e imortal pela sua natureza.

Não é nossa intenção discorrer com pormenores sobre todas essas doutrinas - o que exigiria um verdadeiro tratado -, mas expor os seus fundamentos imutáveis.

[1] cf. ST. I.75, 2, 90; 118; *Q.Q. disput.* de *Anima* 14; *De Potentia* 3,2; II *Cont. Gent* cc.83 et ss.

I - A espiritualidade da alma

O princípio sobre o qual S. Tomás se apóia e que permanece sempre atual para provar a espiritualidade da alma, é a própria espiritualidade da operação e do seu objeto. Não somente a nossa alma atinge objetos inteiramente imateriais, como o universal, o infinito, o eterno, mas até quando ela percebe os objetos materiais, considera-os de modo abstrato e ideal, e em perspectivas todas novas, que não foram captadas pelos sentidos.

Assim, vendo um efeito sensível, a alma infere a idéia da causa; da operação, ela deduz a natureza do sujeito que age; corrige o erro dos sentidos e reergue pelo julgamento a vara que os olhos mostram quebrada na água, etc.

Esta independência das condições materiais é particularmente manifesta nos *três atos* do espírito humano.

A *simples apreensão* faz-se por um conceito inteiramente abstrato que representa as coisas independentemente do tempo e do espaço, na sua própria essência, como os universais, as espécies e os gêneros.

No *julgamento*, há uma perspectiva ainda mais abstrata, a relação necessária que liga o atributo ao sujeito. Donde, esses julgamentos absolutos, irreformáveis, analíticos, *a priori*: É ainda mais perfeita a independência no *raciocínio*, porque a conseqüência ou a passagem lógica das premissas para a conclusão escapa inteiramente aos sentidos e penetra na ordem puramente imaterial.

Finalmente, uma alma que se expõe a sofrer em seu corpo para unir-se ao invisível, deve ser espiritual como os objetos com os quais se deleita. É o argumento de Bossuet: "Eu observei em mim mesmo uma força superior ao corpo, pela qual eu posso expô-lo a uma ruína certa, não obstante a dor e a violência que eu sofro expondo-o a isto"[2].

[2] BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV , 11. COCONNIER. *Ame humaine*. MERCIER. *Psychologie*. PIAT, *La destinnée de l'homme*.

Esses argumentos são decisivos e de uma tal força que nehum espírito leal possa deles se abstrair. A espiritualidade da alma é uma verdade natural que somente a razão pode demonstrar. Por esse motivo, a Sagrada Congregação do Índex, pelo Decreto de 11 junho de 1855, aprovado por Pio IX, aos 15 de junho do mesmo ano, exigiu de M. Bonetty subscrever esta proposição: "O raciocínio pode provar com certeza a existência de Deus, a espiritualidade da alma, a liberdade do homem"[3].

II - A origem por via de criação

Uma vez admitido que a alma é espiritual, torna-se manifesto que a sua origem não pode ser explicada senão pela criação[4].

A hipótese de que ela seria uma parcela da substância divina repugna à sua espiritualidade da alma e faz injúria à simplicidade de Deus. Dizer que ela é gerada de um germe corporal, é cair em um materialismo repugnante; pensar que ela nasce de um germe espiritual, é perverter a noção de substância espiritual, que não tem partes e não está submetida a tais evoluções; pretender que ela vem da alma dos pais, como uma chama ilumina outra chama, é ainda destruir a simplicidade do espírito, pois é evidente que a chama se divide ao se comunicar.

Frohschammer, no século passado, imaginou a alma criada pelos pais, como instrumentos de Deus, mediante a virtude dele recebida. - A criação não comporta instrumento, privilégio incomunicável do Todo Poderoso - com razão a obra de Frohschammer foi proibida por um decreto do Index, aos 5 de março de 1857.

É ainda mais absurda a teoria de Rosmini: a alma, que antes era sensitiva, transforma-se e torna-se racional, intelectual, subsistente, imortal quando a *idéia do ente* lhe aparece. Ora, uma tal evolução destrói a própria noção de substância indivisível, espi-

[3] *"Ratiocinatio, Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem, cum Certitudine probare potest" (Dz S 1650).*

[4] cf. P. COCONNIER. *Ame humaine*, c.VII.

ritual e incorruptível. Esses sonhos, como outros do mesmo gênero, foram condenados pelo Santo-Ofício , aos 14 de dezembro de 1887[5].

A filosofia tomista fornece um argumento tão simples quanto demonstrativo. Porque a alma é subsistente, ela existe por si mesma, e é produzida por si; não de sujeito pré-existente, pois neste caso, ela teria partes, seria divisível, e sujeita à transformações, mas do nada. Ora, tirar do nada pertence somente a Deus. Portanto, a alma humana é criada diretamente por Deus.

Ainda aqui a Igreja manifestou a sua crença. Se ela não definiu explicitamente que alma é criada do nada, ela crê nesta verdade com outros dogmas. A profissão de fé de Leão IX tem esta afirmação ; "que a alma não é uma parcela de Deus, mas ela é tirada do nada e sem o Batismo ela continua submetida à pena do pecado original ... Tal é a fé que a Sé Romana e Apostólica crê de coração para a justiça e professa pela boca para a salvação[6] "- Por isso, negar a origem da alma humana por via de criação, será propor uma doutrina não católica e cometer uma temeridade gravemente culpável.

III - O Momento de criação da alma

A nossa tese acrescenta que o momento da criação da alma é o da infusão no corpo, quando este último está suficientemente disposto. Duas questões podem aqui ser colocadas: se a alma é criada antes de ser unida ao corpo, e se ela é unida ao corpo desde o momento da concepção.

A primeira é resolvida pela Igreja, que vigorosamente combateu e condenou o erro dos Platônicos, de Plotino e dos Origenistas, segundo o qual as almas poderiam ter vivido em uma

[5] cf. *Denz. S.* 3220s.

[6] *"Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam...et absque baptismate originali peccato obnoxiam, credo et praedico. Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica Sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem"*. Mansi, XIX, 662, B. ss.

existência anterior e poderiam, em seguida, ter sido aprisionadas nos corpos mais ou menos nobres, segundo o degrau das suas faltas ou dos seus méritos[7].

O V concílio de Latrão, sob Leão X, declarou que a alma humana é individualmente multiplicada segundo a multidão dos corpos nos quais ela é infundida: *"Pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit"*[8].- Sem apresentar uma definição, o Concílio dá a entender que a alma é multiplicada individualmente ou criada no mesmo momento em que é infundida no corpo.

São Bernardo já havia dito: *"Sed creando immititur et immitendo creatur*, quando ela é criada ela é infundida, e, quando ela é infundida, ela é criada"[9].

A razão de S. Tomás[10], embora simples na aparência, repousa sobre sua profunda filosofia: o que é preternatural não deve existir antes do que é natural, porque o que Deus produz por si mesmo é sempre no seu estado normal. Ora, o estado de separação não é o estado normal da alma humana, porque ela é essencialmente a forma do corpo. O estado de união é para ela o estado natural. Segue-se disto que o estado de união para a alma realiza-se antes do estado de separação, e que se a alma pode viver ainda após ter estado unida ao corpo, ela não deve existir antes da união[11].

Em que momento começa a união? Quando o corpo está suficientemente disposto. S. Tomás e os antigos pensavam que tal não seria desde o instante da concepção: o embrião seria primeiro informado por uma alma vegetativa, em seguida por uma alma sensitiva, as quais preparariam o caminho para a alma humana,

[7] cf. Santo AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, lib. II, c. XX et c. XXI, et de *Civit. Dei*, lib X, c. XXXI; P. L; XXXII, 1299, ss, et XLI, 311, ss.

[8] Cf. *Denz. S.* 1440

[9] S. BERNARDO, *Sermo* II. *De Nat. Domini*, n.60 ; PL. 132, 122.

[10] ST. I. 90 e q. 108, 3.

[11] S. Tomas expõe e refuta longamente os erros contrários cf. *II Cont. Gent.*, c.83 e 84.

como servas, à rainha, e esta viria informar um organismo digno dela.

A opinião que é cada vez mais comum em nossa época[12] responde que a organização é já suficiente desde o momento em que o embrião está vivo, e que convém, de outra parte, que a alma lá esteja desde o começo para edificar de algum modo e modelar o próprio corpo, que ela deve associar ao seu ente e à uma vida.

Não entraremos nesta discussão, contentando-nos em afirmar com a tese da Sagrada Congregação: a alma é introduzida quando o corpo está suficientemente disposto - *quum subjecto sufficienter disposito potest infundi.*

IV - As provas da imortalidade

O último ponto assinalado pelo nosso Documento, diz que a alma é incorruptível e imortal, não por um milagre ou por um favor gratuito, como teria sido imortal o corpo do primeiro homem, se o estado de inocência tivesse sido preservado, mas por natureza, em virtude dos seus princípios constitutivos.

Os argumentos que afirmam a imortalidade da alma provam no mesmo instante a imortalidade *por natureza* e são de completa evidência.

Alguns raros escolásticos pretenderam com Escoto que a imortalidade da alma é uma verdade de fé e que só a razão não a poderia demonstrar. Em nossa época, alguns escritores católicos retomaram o debate[13]. A dúvida não será permitida. Já Melquior Cano condenava severamente a opinião de Escoto[14], e Bañez escrevia também: "É um erro dizer que a imortalidade da alma não é demonstrada pela razão natural"[15].

---

[12] cf. ANTONELLI. *Medicina Pastoralis*, c. XIX.
[13] Cf. Padre BERNIES e Pe. PIAT. Artigos na *Revue du Clergé français*, 1903.
[14] Melchior CANO, *De Locis Theologicis*, XII e XIV.
[15] *"Dicere animae immortalitatem non esse demostrabilem per rationem naturalem, erroneum est".*

O argumento tirado da necessidade de uma sanção após esta vida é de tal modo persuasivo que J. J. Rousseau foi obrigado a escrever esta frase instável e de todos conhecida: "Se eu não tivesse outras provas da imortalidade da alma senão o triunfo do mau e a opressão do justo, isto só me impediria de duvidar dela. Uma tão chocante dissonância na harmonia universal me leva a procurar a solução desta questão. Eu diria: para nós não acaba tudo com a vida; tudo entra em ordem com a morte". Sabemos também que o general Barrail exclamou um dia na tribuna da Câmara dos Deputados: "Se aos homens de guerrra for tirada a fé em outra vida, não tereis mais o direito de exigir deles o sacrifício da sua existência!"

Vale o mesmo para a prova da imortalidade. "Se tudo termina com o último suspiro, o homem é um ser frustrado por natureza e tanto mais o será, quanto mais de perto ele toca a maturidade". Ora, não será racional crer em uma antinomínia tão profunda: não se pode admitir que esta finalidade que se manifesta em todas as espécies inferiores perecesse bruscamente no mais alto degrau da vida, e aí falhe para sempre. Se o amor, que constitui o fundo das almas, exige a existência do Absoluto, é que o Absoluto existe e como o nosso fim; é que ele é simultaneamente o princípio que nos move e o termo para o qual nós tendemos; é porque o nosso ser está totalmente suspenso no seu ser. "Há alguma coisa em nós que não morre[16] e cuja vida é o próprio Deus"[17].

O argumento tirado do objeto não é menos apodítico. A alma deve estar no nível do seu objeto, e porque este objeto é eterno, ela é eterna como ele. Isso Bossuet expressa com tanto vigor: "A alma, nascida para considerar essas verdades e Deus, onde se encontra toda verdade, aí encontrará a sua razão de conformidade com o Eterno"[18].

---

[16] BOSSUET. *Sermon sur la mort*, IV, 175.
[17] Cf. PIAT. *La destinée de l'homme*, p. 193; cf. HENRI HUGON. *Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il survie de l'âme aprés la mort?* Paris, Téqui.
[18] BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Livro V, nº. 14.

Esta verdade é o corolário imediato da espiritualidade acima demonstrada. Espiritual = imortal por natureza. Com efeito, que é uma substância espiritual? Aquela que no seu ente e na sua operação específica é independente do corpo. Que é uma substância imortal por natureza? Aquela que é independente do corpo no seu ente e na sua operação, a ponto de existir e de exercer sua ação específica na eternidade. Há, pois, perfeita equação entre espiritual e imortal por natureza. Ora, assim sendo, se a razão pode demonstrar a espiritualidade da alma, como foi acima explicado, ela demonstra logo a imortalidade por natureza. No entanto, é de se perguntar: está demonstrado também que a alma não possa renunciar a sua imortalidade e que Deus não virá lha retirar um dia?

Sim, está demonstrado. É evidente que a alma não se possa despojar daquilo que constitui a sua própria natureza. É evidente que será necessário para aniquilar, a mesma potência, que para criar, isto é, uma potência infinita, que fará passar a criatura de ente para o nada, como do nada para o ente. Conseqüentemente só Deus pode aniquilar. Mas diz S. Tomás: Deus, que constituiu a natureza, não retira nunca o que é natural dos entes, e, por isso[19], não retirará nunca a imortalidade da alma, que a ela vem da sua própria natureza.

A Igreja não se desinteressou desta questão. Por isso a Sagrada Congregação dos Bispos e Regulares, no Formulário a que se submeteu o Padre Bautain, fez que ele prometesse - "de jamais ensinar que só pela razão não se pode demonstrar a espiritualidade e a imortalidade da alma"[20].

***

[19] *"Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum" (II Cont. Gent; 55)*

[20] cf. DE REGNY - *L'Abbé Beautain*, p. 336-338.

Capítulo Terceiro

A UNIÃO DA ALMA COM O CORPO

Tese XVI - *"Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

A mesma alma racional de tal maneira se une ao corpo que ela é a sua forma substancial única, e é por ela que o homem recebe o ser homem, animal, vivente, corpo, substância e ente. Por conseguinte, a alma dá ao corpo todo degrau essencial de perfeição. Ela lhe comunica, ademais, o ato de ser, pelo qual ela é ela mesma "[1].

Esta tese faz sempre referência à *natureza* da alma porque a alma é *essencialmente* forma do corpo. Ela enuncia primeiramente uma doutrina católica, que a alma racional é verdadeiramente a forma substancial do corpo humano. Em seguida, a explicação tomista: para ser forma substancial, ela deve ser a forma *única* que confere todos os degraus essenciais da perfeição.

A Igreja, no Concílio de Viena, em 1311, definiu que a alma racional é a forma substancial do corpo humano, porque esta verdade é necessária para explicar e defender este ponto do dogma que "o filho de Deus assumiu as *duas partes da nossa natureza conjuntamente unidas*, para fazer-se *verdadeiro o homem*", per-

[1] Cf. ST. I, 76; *Qq. Disp. De Sp. Creat.* 3; *De Anima* I *Cont. Gent.* 56, 68, 69, 70, 71.

manecendo verdadeiro Deus, a saber, o corpo humano e a alma intelectual ou racional[2]. Neste mesmo contexto o Concílio indica a razão fundamental deste ensinamento: para que as duas partes não constituam senão *uma só natureza*, elas devem se unir segundo a maneira que se unem a matéria e a forma.

A explicação que demos das teses VIII e IX já levou a compreender que a matéria e a forma se unem como potência substancial e ato substancial, para ser constituído um só todo, um só suposto, uma só essência ou natureza.

I - A unidade da natureza e da pessoa no homem

A nossa tese refere-se à seguinte doutrina: o corpo e a alma estão entre si como a matéria e a forma, porque da sua união resulta uma só pessoa e uma só natureza.

Que exista em nós uma só pessoa e que esta pessoa não seja somente a alma nem somente o corpo é uma constatação do senso comum. "A linguagem é testemunha desta verdade, porque a palavra *eu* indiferentemente serve para designar a parte espiritual ou a parte material do nosso ser. Como se diz: eu penso, eu sinto, eu quero, diz-se também: eu cresco, eu marcho, eu respiro. Igualmente também se diz: eu eu sofro ou meu corpo sofre"[3]. Assim sendo, o corpo não é um trapo, o corpo faz parte do nosso eu; não seria possível conceber a pessoa humana sem o corpo e sem a alma.

Não é menos evidente que a natureza humana requeira a reunião dos dois elementos. O corpo não é a espécie humana, a alma não é a espécie humana, mas a espécie humana é o composto no qual se desenvolvem ao mesmo tempo essas potências vegetativas e sensitivas que residem no organismo corporal, e essas potências espirituais que derivam da alma racional. Ainda aqui a experiência nos auxiliará na nossa demonstração. Se a alma e o corpo não se unissem numa só substância, eles ficariam estranhos um ao outro, ao menos na operação própria da alma, na intelecção.

[2] *Denz.* S. 900-901

[3] RABIER. *Philosophie*. I, p. 441.

Ora, embora esta operação seja totalmente espiritual, o corpo aí concorre como instrumento, porque ele deve fornecer o fenômeno empírico sobre o qual se apóia a abstração. Ademais, nas operações mais elevadas, temos necessidade de nos voltar para as imagens dos sentidos, ou para as representações da imaginação, a fim de nelas encontrar exemplos que nos auxiliam a compreender o imaterial. E, por sua vez, a operação espiritual traz reflexo no organismo . "O trabalho intelectual acelera o coração, aumenta a pressão sanguínea nas artérias periféricas, dá lugar a constricção vascular periférica que modifica as pulsações, e aumenta o volume do cérebro (fenômeno de vasodilatação local). Todos esses fenômenos são tanto mais marcados quanto o trabalho é mais intenso"[4]. Desse modo, a fisiologia confirma maravilhosamente a doutrina católica sobre a unidade substancial do composto humano. "Esta indizível e misteriosa união, acrescenta um outro sábio, é a condição de toda unidade e de toda substância ... A unidade viva se substancializa até nas profundezas incapazes de organização"[5].

II - Os documentos eclesiáticos

Agora que a tese está explicada e justificada, convém determo-nos um instante nas declarações da Igreja.

O Concílio de Vienna declara "herético quem tiver presunção de afirmar, de defender ou de sustentar com pertinácia que a alma racional ou intelectual *não é por si e essencialmente a forma do corpo humano*[6]. Esta definição foi renovada pelo V Concílio de Latrão, sob Leão X[7].

Pio IX, na sua Carta, dirigida em 1857 ao Cardeal Geissel, arcebispo de Colônia, condena os livros de Guenther, nestes ter-

[4] GLEY. *Etudes de Psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.

[5] CHAUFFARD. *La Vie* p. 59/60.

[6] *Denz.* S. 902.

[7] *Denz.* S. 1440.

mos: "Sabemos que essas obras ferem a doutrina católica sobre o homem, o qual é composto dum corpo e duma alma, de tal modo que a alma racional é *por si e imediatamente verdadeira forma do corpo humano*"[8].

É necessário reter desses Documentos:

1º) Que a alma, mesmo enquanto espiritual e racional, é a forma do corpo, não por metáfora e analogia, como foi dito da forma dos sacramentos, mas *verdadeiramente*, no sentido filosófico, como se entendia na época em que a definição foi recebida. Tratava-se, com efeito, de explicar à unidade real da natureza humana em Cristo, o qual é verdadeiramente homem como nós, porque as duas partes da nossa humanidade se unem para formar uma só natureza.

2º) Que a alma se une ao corpo *por si mesma*, isto é, não por um intermediário, mas por sua substância e imediatamente, como explica Pio IX. Ademais, o Concílio de Vienna entendeu excluir o erro "daqueles que negavam ou punham em dúvida que a substância da alma racional ou intelectual não é verdadeiramente e por si a forma do corpo humano". Por essa declaração foram afastadas seja a teoria de Rosmini, segundo o qual a alma se une ao corpo por intermédio de um ato intelectual que percebe a sensação fundamental; seja a teoria *espírita*, segundo a qual a alma se une ao corpo mediante um invólucro ou sudário muito fino, que ela leva após a morte, o *perispírito*. Sabemos que a nossa alma espiritual está livre de toda matéria, tão sutil quanto se possa pensar; e que ela comunica-se ao corpo sem intermediário algum, mas por si mesma.

3º) Que ela se une *essencialmente,* quer dizer que esta união não é acidental, mas substancial. A expressão do Concílio pode significar que a alma é por sua essência forma do corpo e que

[8] *Denz.* S. 2828.

ela pertence à *essência* do corpo humano, no sentido de que o corpo não seria essencialmente humano sem a alma racional.

Essas declarações *tão* precisas do Magistério Supremo excluem todos os sistemas que negam a união substancial e identificam a substância da alma com o pensamento, como o sistema cartesiano, ou com a consciência das próprias ações, como o sistema kantiano, ou ainda fazem consistir a união na perfeição do tempo e ao passado, como no bergsonismo: "A distinção do corpo e do espírito não deve ser estabelecida em função do espaço, mas do tempo... É necessário que o passado seja representado na matéria, *imaginado* pelo espírito[9]. "Toda a união que se faz segundo a consciência, a memória ou uma percepção qualquer é puramente acidental.

Tal é o ensinamento católico relatado na primeira parte da tese XVI.

III - Uma só alma

A segunda parte contém a explicação tomista: a forma verdadeira, substancial e imediata do corpo humano deve ser a forma única e dar todos os *degraus essenciais* de perfeição. Esses degraus constituem uma escada metafísica fácil de subir ou de descer: o homem é primeiramente um ente, e este ente é *substância*, esta substância é *corpo*, este corpo é *vivente,* este vivente é *animado* e *sensível,* este animal é *racional.* Ora, é pela mesma e única forma, a alma intelectual, que se é homem, e animado e vivo, e corpo, e substância e ente.

Esta doutrina de S. Tomás é tão harmoniosa que parece dever impor-se por si mesma ao espírito. No entanto, nem todos os escolásticos se convenceram disto. Entre eles, a unanimidade é completa quando se trata da unidade da alma. É sabido que Platão admitia três almas no homem. Os Maniqueus, pelo menos duas, uma, obra do princípio bem, a outra, do princípio mal. Apolinário

[9] Cf. BERGSON. *Matière et Memoire*, p. 246-249.

concebia no homem três elementos: o corpo, a alma, a razão, de tal sorte que, em nós, o princípio intelectual é distinto da alma sensitiva. Nos tempos modernos, a Escola de Montpellier, com Barthez, admite duas almas: uma inferior, para as operações vegetativas, e a outra, intelectual, para as operações da inteligência e da sensibilidade. Ainda mais perto de nós, Baltzer pretende que a vida sensitiva não procede da alma intelectual, mas, de uma outra alma[10].

No oitavo Concílio Ecumênico, a Igreja condenou aqueles que colocam duas almas no homem[11]. Esta definição comporta, pelo menos, que em nós não há *duas almas intelectuais*. No entanto, é de fé que não há em nós muitas almas, uma só racional, e uma outra que seria o princípio da vida inferior. Não parece que a definição tenha visado diretamente aquele ponto, mas a doutrina católica não é duvidosa. Pio IX, em 1860, escrevia ao bispo de Breslau: "O sentimento que reconhece no homem um só princípio de vida, a alma racional, do mal o corpo também recebe o movimento, a vida e a sensação, é inteiramente comum na Igreja de Deus, e, no julgamento de um grande número de doutores, os mais capacitados, está de tal modo ligado ao dogma católico, que parece ser dele a única interpretação verdadeira, de modo que não se poderá negá-lo sem erro na fé".

A razão filosófica por ela mesma se entende: se houvesse em nós duas almas distintas, haveria duas séries de vida e de operações independentes, e, por isso, não seria mais salvaguardada esta *unidade substancial*, esta pessoa única, e esta essência única, que já havíamos verificado no homem. Portanto, sob esse aspecto a unanimidade impõe-se aos católicos.

IV - Uma só forma

Mas não há na alma muitas formas, quer acidentais quer essenciais, subordinadas entre elas? Consideremos que a escola

[10] Cf. GONZALEZ. *Histoire de la philosophie* IV, 358/359.
[11] *Denz.* S. 657.

escotista admita uma forma de *corporeidade*, distinta da alma humana: esta não é por isso recebida na matéria-prima, mas no corpo já preparado e organizado pela forma de corporeidade. Ela dá ao corpo o ser humano, e não o ser corpóreo, e, quando ela dele se separar na morte, a primeira forma continua a manter o corpo na sua entidade corpórea. Em nossa época, muitos sábios pensaram que, com a alma racional, que é a forma primeira e principal do composto humano, devem também ser admitidas as formas substanciais dos elementos químicos.

A pluralidade de almas no homem foi ensinada por Tongiorgi, Ramiere, Bottalla, Palmiere, o Doutor Frédault[12]. A maioria dos escolásticos atuais permanece fiel à teoria de S. Tomás, tão perfeitamente traduzida nesta nossa tese.

Será necessário ir até lá para manter a unidade substancial do composto humano. Não é concebível que a alma se una substancial e imediatamente ao corpo, se este já tem a sua forma substancial. Ora, toda forma substancial confere ao seu sujeito a primeira perfeição, básica, fundamental: a alma que vier em seguida, não acrescentará senão uma perfeição secundária, acessória, e, por isso, a união não poderá ser senão acidental.

Muito se falou que a primeira forma se subordina à alma como ao termo definitivo. - A unidade de subordinação não é senão unidade acidental. Por isso, é impossível salvaguardar esta unidade, da qual já nos disse um sábio, que ela *"se substancializa até nas profundezas inacessíveis da organização"*[13].

Para se compreender que a alma pode informar o corpo inteiro e, para explicar algumas experiências muito interessantes, deve-se atender que numerosos elementos sólidos ou líquidos estão no organismo para purificar ou nutrir, sem ser do organismo, sem pertencer à integridade da natureza humana. Visto não serem parte do vivente, não serão informados pela alma, não obstante

[12] FRÉDAULT. *Traité d'anthropologie*, II, 1.
[13] Cf. P. COCONNIER. *Ame humaine.*

esta possa deles se servir como instrumentos, dirigi-los, fazê-los contribuir para a utilidade do todo.

Se eles são verdadeiras partes do vivente, se são da integridade da nossa natureza, deve-se afirmar que elas são informadas pelo princípio fundamental que dá precisamente a perfeição específica à natureza humana, ou seja, à alma racional. Esses diversos elementos ligam-se entre si por fibras vivas, por vezes muito delicadas, muito tênues, que podem facilmente se desfazer, mas que se refazem muito rapidamente, de modo que a continuidade entre as partes não é prejudicada. Assim sendo, a informação da alma não é impedida por vazios, intervalos, interrupções, mas ela se exerce em um mesmo composto que é um verdadeiro contínuo e do qual todos as partes se unem ao menos por alguma extremidade e recebem da mesma forma uma nobreza comum.

V - O ser comunicado pela alma

As últimas palavras da tese merecem também a nossa atenção: "A alma, comunica ao corpo o ato de ser, segundo o qual ela é ela mesma". O ser, com efeito, convém por si mesmo à alma, como vimos anteriormente que ele convém por si mesmo à forma"[14], e, por intermédio da alma ele convém ao corpo e a todo composto. Não há no corpo e no composto um novo ser, é o mesmo ser que está no corpo, no composto e na alma.

A alma seguramente possui um ser racional e espiritual que domina a matéria e que não é mergulhado nela, que nunca é comunicado ao corpo. Mas o ser substancial da alma, enquanto forma, é comunicado ao composto, torna-se próprio do composto de tal modo que aquilo que se corrompe ou se dissolve é o ser do composto"[15]. Separada do corpo, a alma conserva ainda o seu ser: o ser espiritual e incomunicável permanece sem variação assim como a inteligência e a vontade conservam, no além, a sua identidade. O ser comunicável não é mais formalmente o mesmo, porque não transforma em ato, mas persiste virtualmente, como as potências vegetativas ou sensitivas permanecem virtualmente na outra vida. E quando o Todo Poderoso tiver feito o milagre da Ressurreição, todas as faculdades voltarão em ato, e, de novo, o ser da alma se difundirá sobre todo o organismo restaurado.

É assim que a exposição, embora rápida e sumária, dessas grandes teses tomistas nos dá uma visão de conjunto de toda a psicologia[16], mostra-nos a nossa natureza, a nossa origem, o nosso destino, e nos eleva, por assim dizer, até o nível daquele que criou a nossa alma à sua imagem e semelhança.

***

[14] Cf. acima. *Cosmologia*, c. 1.

[15] Donde o axioma escolástico: "A geração e a corrupção afetam diretamente o composto, não a matéria e a forma".

[16] Cf. HUGON. *Cours. Philos. Tomist.* III.

Capítulo Quarto

AS FACULDADES

Tese XVII - ***Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.***

Faculdades de duas ordens, as orgânicas e as inorgânicas, derivam da alma humana por via de emanação natural: as primeiras, às quais pertencem os sentidos, têm como sujeito o composto; as demais, somente a alma. A inteligência portanto é uma faculdade intrinsecamente independente de todo órgão"[1].

A tese compreende cinco asserções fundamentais: 1ª a distinção entre a alma e as faculdades; 2ª a maneira segundo a qual as faculdades derivam da alma como uma conseqüência ou emanação natural; 3ª as duas ordens principais de faculdades; 4ª o sujeito das faculdades, a saber - o organismo para os sentidos, a alma só para as faculdades espirituais; 5ª independência ou espiritualidade absoluta da inteligência.

---

[1] Cf. ST. I, 77-79; II *Cont. Gent.*, 72; *De Spirit. Criat.*, 11, ss; *De Anima*, 12. Para maior esclarecimento consultar os comentadores de S. Tomás. HUGON, *Curs. Phil. Thom.*, III, III, 1; FARGES. *Le Cerveau, l'Ame et les Facultés.*

I - A distinção real entre a alma e as faculdades

As faculdades ou potências da alma designam os princípios *próximos* e *imediatos* dos quais procede a operação: assim, quando eu *vejo*, quando eu *penso*, quando eu *quero*, é de fato a minha alma que age, mas pela minha vista, pela minha inteligência, pela minha vontade. Minha alma será portanto o princípio *remoto ou radical*. Meus sentidos, minha inteligência, minha vontade serão os princípios *imediatos* e *próximos* da visão, do conhecimento, do querer.

A primeira questão que interessa não somente ao filósofo, mas a todo homem que reflete sobre a sua natureza, e analisa seu pensamento, é saber como a alma se distingue dos seus sentidos, do seu entendimento e da sua vontade. A resposta depende das doutrinas fundamentais da ontologia. Se é verdade que a potência e o ato são do mesmo gênero supremo, se há acidentes realmente distintos da substância, como já o explicamos[2], é manifesto que a alma não poderia ser nem a sua operação, que é acidental, nem o princípio imediato que a produz. Mas se calcarmos aos pés esta metafísica, não há mais norma eficaz para resolver o problema.

Esta distinção foi negada pelos materialistas, antigos e modernos, que não admitem outra coisa que o "fluxo dos fatos passageiros"[3]; pelos nominalistas da idade média e dos tempos modernos, pelos cartesianos e todos os subjetivistas recentes, que confundem a alma com o pensamento ou com o querer.

[2] Cf. Supra: *Ontologia*, cap. I e IV.

[3] Este é o pensamento de Taine: "As palavras faculdade, capacidade, poder, que exercem um papel importante em psicologia, não são senão nomes cômodos por meio dos quais nós colocamos juntamente num compartimento distinto todos os fatos de uma espécie distinta. Esses nomes designam uma nota comum aos fatos que colocamos sob a mesma etiqueta; eles não significam sua essência misteriosa e profunda que dura e se esconde sob o fluxo de fatos passageiros. Precedentemente mostramos a realidade do princípio permanente que dura e se esconde sob o fluxo dos fatos passageiros e sem o qual os fatos não se produzirão".

Distinção já afirmada por Aristóteles, ela é afirmada e defendida pelos Padres da Igreja, sendo que santo Agostinho a expõe neste sentido: "O que nós chamamos espírito não é a própria alma, mas o que há nela de excelente[4], como se entendesse: o espírito, ou a faculdade intelectual não é a essência da alma, mas lhe é acrescentado como uma perfeição excelente. S. Anselmo, S. Boaventura e os outros grandes escolásticos concordam neste ponto com o Doutor Angélico[5]. Bossuet, que que algumas vezes parece falar como um cartesiano, defende a tese do sentido comum: "Parece-me uma estranha metafísica afirmar que o fundo da substância da alma seja somente pensamento ou querer[6].

A prova tomista parte de um fato da experiência: não se explicaria a luta e o conflito que verificamos entre as nossas faculdades, se elas se confundissem entre si e se identificassem com a essência da alma[7]; e ela se completa numa aplicação dos princípios da ontologia já demonstrados. Ora, porque a potência, e o ato são do mesmo gênero supremo, as faculdades ou potências das quais procedem os atos acidentais, não poderiam se confundir com a substância, mas devem ser acidentes como a operação. Portanto, se toda ação das criaturas é acidente que se junta à substância e pode desaparecer enquanto esta permanece, é igualmente verdade que as potências de operação ou faculdades diferenciam-se da essência e se colocam no gênero do acidente.

II - A emanação das faculdades

O segundo ponto indicado na tese é o modo segundo o qual as faculdades emanam da alma. Embora distintas da essência, estão necessariamente ligadas a ela e derivam dela. Essa emanação

[4] *"Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur" (De Trinit.* XV, VII, PL XLII, 1065).

[5] Cf. S. ANSELMO. *De Concordia. Grat et Liber. Arb.*, III, XI., S. BOAVENTURA. *I Sent.* III, II, 1.3.

[6] Cf. BOSSUET. *Tradiction des nouveaux mystiques*, VI.

[7] *De Anima*, 12.

não deve ser concebida de um modo material, como o rio deriva da fonte, nem como uma conseqüência puramente lógica, como a conclusão é o resultado das premissas, mas como uma conseqüência física, do mesmo modo que as propriedades são um resultado da essência (per *resultantiam* ou *resultationem*, segundo a palavra de S. Tomás e dos antigos), a saber - uma emanação natural, espontânea, irresistível. A ação do Criador atinge a substância e pela substância as próprias faculdades, de tal modo que elas são concriadas, em virtude do ato divino que produz a alma e a une ao corpo. Daí este axioma da Escola : *Qui dat esse dat consequentiam ad esse*, aquele que dá o ser, dá ao mesmo tempo tudo que segue necessariamente o ser[8]. É comum comparar-se a substância da alma com o tronco da árvore, e as faculdades com os galhos e os ramos. A comparação é exata no sentido em que a alma opera por suas faculdades, como a árvore por seus ramos e seus galhos. Não seria justa a comparação se a estendêssemos mais: a árvore produz lentamente os seus ramos, suas folhas, suas flores e seus frutos; a alma produz como flores ou como frutos suas múltiplas ações, mas ela não germina ramos, porque as suas faculdades foram criadas ao mesmo tempo com ela. Tal o alcance desta origem misteriosa que a nossa filosofia chama um resultado ou uma emanação espontânea.

III - As principais divisões das faculdades

A tese marca, em seguida, de modo rápido a grande divisão das faculdades em orgânicas e inorgânicas. É uma aplicação das teses anteriores.

Nossa alma é uma substância singular, que é subsistente, e no entanto, forma do corpo, verdadeiramente espiritual. Ela possui ainda todas as virtudes das formas corporais, e, em se unindo substancialmente à matéria, não se deixa dominar, nem ser absorvida por esta, mas guarda, no seu cume e no seu fundo íntimo, uma virtude superior, que jamais e de modo algum será amalgamada ao composto. Por isso compreende-se que ela possua duas ordens de faculdades: umas correspondem ao ser que ela comunica ao organismo, as outras correspondem a este ser próprio que permanece sempre elevado acima da matéria.

Por sua vez, essas potências orgânicas ou inorgânicas podem se ordenar sob diversas categorias.

Os filósofos modernos[9] classificam as faculdades segundo os fatos ou funções psicológicas, em três categorias principais: a sensibilidade, a inteligência, a vontade, ou seja - o sentimento, o pensamento e o querer, ou, ainda, as faculdades da vida vegetativa, da vida sensitiva e da vida social. Essa classificação, além de outros inconvenientes que pode apresentar[10], esquece o princípio fundamental que a primeira especificação provém dos objetos.

S. Tomás, considerando os objetos, descobre cinco espécies de potências na alma. Há, primeiramente, este objeto limitado, o próprio corpo unido à alma que é necessário nutrir, entreter, desenvolver, aumentar, reproduzir em um vivente semelhante: eis a razão de ser da potência vegetativa. Vem, a seguir, um objeto mais vasto, no entanto, limitado, o mundo sensível: temos para atingi-lo a potência *sensitiva*. Depois, o objeto universal, o próprio ser em toda a sua amplitude, e lhe deve corresponder uma faculdade da mesma ordem, vasta como ele, é a potência *intelectiva*. Há a necessidade enfim de se pôr em relação com os objetos e de tender para eles. Uma primeira tendência já se manifesta pela inclinação e afeição, e ela requer a potência *apetitiva*. Mas como algumas vezes os objetos úteis estão muito longe e os prejudiciais muito perto, é necessário aproximar-se de uns e afastar-se dos outros pelo movimento; tal será o papel da potência *motora*, que deverá manter a *vida de relação*.

[8] Cf. JOÃO DE S. TOMÁS. *Phil. Nat.* III, II, 2; BAÑEZ. *In III*,1,77,1. Em sentido contrário; SUAREZ II. *De Anima*.

[9] Cf. RABIER. *Psychologie*,p. 80.

[10] HUGON. *Cours. Phil. Thomist.*, III, p. 219/220.

Eis, pois, as cinco espécies de faculdades que descobre e justifica a psicologia tomista: a potência vegetativa, a potência sensitiva, a potência intelectiva, a potência apetitiva e a potência motora[11]. Em seguida elas se subdividem de diversas maneiras: assim a faculdade apetitiva se subdivide, se o seu objeto é limitado e sensível, ou universal e espiritual, e nós temos o apetite sensível e o apetite racional, que é a vontade. Deve-se portanto sempre voltar à divisão fundamental indicada pela nossa tese, em faculdades orgânicas e inorgânicas.

IV - O sujeito das faculdades

Acrescentemos que o sujeito imediato das faculdades orgânicas é o composto ou o organismo animado; o sujeito das outras, somente a alma. A doutrina assim resumida conserva o justo meio entre dois excessos: os positivistas submetem ao corpo todas as faculdades ou todos os fenômenos: os idealistas, os espiritualistas exagerados, os nominalistas, os cartesianos, ensinaram a teoria que Bossuet assim resumiu: "A sensação é uma coisa que se eleva após tudo aquilo, e num outro sujeito, não mais no corpo, mas só na alma"[12].

A nossa psicologia responde que a alma é realmente a raiz de todas as faculdades, porque estas derivam dela como um resultado espontâneo e por via de emanação natural, mas que ela não poderia ser exclusivamente só o sujeito imediato das potências orgânicas. O que recebe diretamente a impressão dos objetos materiais extensos não pode ser a substância espiritual; a sensação provocada no exterior requer um sujeito da mesma ordem que os objetos dos quais recebe a influência. Por outro lado, somente a matéria nervosa não é suficiente. Ora, a sensação é um fenômeno de uma maravilhosa unidade: representativa, ela atinge por uma espécie de síntese o que fora é múltiplo como é uma percepção minha

[11] ST. I, 78.

[12] BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, III, 22.

do triângulo na minha vista ou na minha imaginação; afetiva, ela concentra sentimentos muito vivos e muito intensos, pois nossos deleites e nossas dores não são frações ou parcelas, mas um estado indivisível. Será necessário, para explicá-la, um elemento extenso, que possa receber a impressão de fora, como também um elemento simples, que seja o princípio desta unidade. O elemento extenso é o organismo, o elemento simples é a alma.

Donde se deverá concluir que o sujeito da sensação, como os outros fenômenos das faculdades orgânicas, é um composto de alma e de organismo, isto é, a matéria viva ou o organismo animado. "No final, a teoria da matéria viva parece a mais adequada e a mais racional. Ela se apóia : 1º sobre o testemunho da consciência que em nós percebe a sensação como um estado extensivo; 2º sobre a parte da localização, difícil de ser explicada fora da concepção tomista[13]".

Em contrário, as faculdades inorgânicas, precisamente porque correspondem a este ser superior da alma que jamais foi amalgamada à matéria, devem repousar no interior mesmo da substância, ao abrigo de todo atentado.

Elas poderão, portanto, perseverar sem mudança e em pleno exercício no estado de separação. Quanto às faculdades orgânicas, elas não se aperfeiçoarão mais após a morte, estando o seu sujeito destruído pela catástrofe final. Não obstante, porque a alma é a raiz dessas potências, ela as conserva virtualmente, e, se um dia, ela for reunida ao seu corpo, poderá logo, sem nova criação e sem milagre particular, desenvolvê-las facilmente no organismo restabelecido[14]".

V - A independência do espírito

Um evidente corolário deprende-se da exposição acima, é a independência intrínseca da inteligência humana. Ela depende

[13] Cf. ALIBERT. *La Psychologie thomiste et les conceptions modernes*, p. 58-59.

[14] Cf. Réponses Théologiques: *L'état des âmes séparées*, p. 216, ss.

extrinsecamente da imaginação, que lhe deve prestar um concurso indispensável ao lhe apresentar os objetos exteriores. Como a imaginação depende do cérebro, o espírito indiretamente recebe certos obstáculos vindos do organismo. Isto prova a *unidade substancial* do homem, da qual falamos em uma tese precedente. Evitemos, porém, equívocos.

Há objeções relativas ao fato de o pensamento estar submisso às condições do tempo e que a ciência tem inventado instrumentos para medir o pensamento e a intensidade do pensamento. O que exige tempo, que é medido pelos instrumentos de precisão, é a contribuição prévia que devem trazer as faculdades auxiliares do espírito. A inteligência deve voltar-se para a imaginação, para dela abstrair o seu objeto. O trabalho da imaginação segue junto com o das outras faculdades orgânicas e a função de cada uma é dependente do sistema nervoso e do sistema do grande simpático. Ao se medir a intensidade da atividade nervosa, percebe-se indiretamente o trabalho intelectual; mas a operação do espírito em si mesma e intrinsecamente é totalmente imaterial. Ela atinge o objeto de modo abstrato, universal, sob um ângulo que escapa inteiramente aos sentidos, como explicamos ao analisar os três atos do entendimento: apreensão, o julgamento e o raciocínio.

Concluamos com Bossuet: "As operações intelectuais não são como as sensações dependentes dos órgãos corporais. Ainda que, pela correspondência que se deve encontrar entre todas as operações da alma, o entendimento sirva-se dos sentidos e das imagens sensíveis, não é em se voltando para este lado que ele se enche de verdade, mas se voltando para a verdade eterna"[15].

***

[15] BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, V, n. XIV.

Capítulo Quinto

A TEORIA DO CONHECIMENTO. O OBJETO DO ESPÍRITO HUMANO

Tese XVIII - "Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et itaquidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani objectum in praesenti statu unionis quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

Da imaterialidade segue-se necessariamente a intelectualidade, e de tal modo que aos degraus de distanciamento da matéria correspondem os degraus de intelectualidade. O objeto adequado de intelecção é o ser de um modo geral; o objeto próprio da inteligência humana no presente estado de união é o contido nas essências abstratas das condições materiais"[1].

Três pontos essenciais estão enunciados nesta tese: O primeiro, tratando das relações da imaterialidade e da intelectualidade; o segundo, tratando do objeto *adequado* da intelecção; o terceiro, tratando do objeto *próprio* do espírito humano.

[1] cf. ST. I., 14, 1; 84, 7; 89, 1-2. *Cont. Gent I* 59-72; IV, 2.

I - Conhecimento e imaterialidade

Uma bela e profunda psicologia estabelece que o conhecimento está em razão direta da imaterialidade. Conhecer é receber em nós a forma de um outro objeto, conservando-se interiamente a nossa forma própria. Assim, quando conheço a árvore, recebo em mim, sem perder coisa alguma de mim mesmo, a representação ou a forma da árvore, de modo que eu tenho simultaneamente a minha forma humana e a forma da árvore por uma assimilação vital, que longe de prejudicar meu espírito, aperfeiçoa-o e o põe em atividade.

Esta assimilação requer que a árvore se una a mim, não de um modo corporal e pelo seu ser concreto, mas com uma certa independência das condições da matéria. Por isso é que os seres, que não podem assimilar os outros, senão materialmente e por uma presença, são incapazes de conhecimento. A planta vive, ela assimila os elementos por um movimento vital maravilhoso, mas esta assimilação se faz por um contato físico, com dependência completa da matéria. E assim não há conhecimento possível para a planta.

A alma dos animais assimila o objeto exterior por uma representação mais apurada. Assim, o cordeiro recebe nas suas faculdades a forma do lobo por uma percepção que é verdadeiramente uma e simples e que lhe revela um inimigo no animal que vê ou percebe. Eis já um começo de independência, embora restrito e precário: é o primeiro degrau do conhecimento. Mas, por outro lado, essas percepções e essas sensações dependem dos órgãos, aos quais estão unidas as faculdades. Não há, porém, ainda imaterialidade e, portanto, nem intelectualidade, nem conhecimento espiritual.

Nós temos em nós, já falamos disto, uma faculdade independente de qualquer órgão, e cujo ser jamais se comunicou com a matéria, que sempre permanece elevada acima dela, isenta destas condições: é a imaterialidade propriamente dita e, por isso, a intelectualidade. Todavia se a nossa inteligência nunca está mesclada

com o mundo inferior, ela é propriedade de uma substância que informa a matéria: nós não estamos, contudo, senão no primeiro degrau da intelectualidade, porque estamos apenas no limiar da imaterialidade.

No anjo, a faculdade que conhece é toda ela de luz, a substância não entra jamais na matéria como forma de corpo. No anjo, no entanto, há composição de potência e ato, a saber, de essência e existência, de substância e de acidente: é o segundo degrau de imaterialidade e por isso de intelectualidade.

Em Deus, a imaterialidade é tal, que nele não há nem composição, nem multiplicidade, nem potencialidade, mas ato puro: é o degrau supremo. Donde se segue que Deus está no cume da intelectualidade e do conhecimento, porque ele está no ápice da espiritualidade[2].

II - Objeto adequado e objeto próprio

Essas considerações nos levam a compreender o que a nossa tese acrescenta relativamente ao objeto adequado e ao objeto próprio.

O objeto adequado de uma faculdade designa tudo o que ela pode atingir, seja direta ou indiretamente, seja por ela mesma ou por meios próprios, seja por um auxílio estranho: assim o olho só pode perceber tudo o que seja colorido, desde que esteja convenientemente apresentado a ele, ou imediatamente ou pelo telescópio, ou de outra maneira; o ouvido pode escutar tudo o que é sonoro e que chega a ele, seja naturalmente, seja artificialmente e por telefone.

A inteligência se estende ao ser em toda a sua latitude, sob sua razão mais universal. Com efeito, a experiência atesta-nos que nossa intelecção começa por aquilo que há de mais geral e que os nossos conhecimentos particulares não fazem senão determinar e pormenorizar o que está englobado no imenso conceito de ser:

[2] cf. HUGON. *De Deo Uno e Trino*, pp. 169-171.

Deus e criaturas, substância e acidentes, espiritual e material, relativo e absoluto, realidade e modos, tudo está nele.

Eis portanto o objeto adequado de toda intelecção. "A inteligência tem por objeto o real, sob o seu aspecto mais geral ou mais indeterminado, o ser. Esta indeterminação, muito longe de esconder a realidade como tal, no-la apresenta no seu mais alto ponto de atualidade e de realização. Tudo que é, é do ser, nada existe senão pelo ser. O ser universal não é despojado de todas as determinações das coisas porque ele as contém na sua poderosa virtualidade. De repente a inteligência se fixa nele, pelo efeito de um destino original. Ela trata com a totalidade das coisas sob o aspecto de englobadas no ser, de igual para igual. Sua atividade consiste em detalhar o que ela possui desde o seu primeiro aparecimento"[3].

O *objeto próprio* é aquele que corresponde à natureza do sujeito cognoscente, e que lhe é inteiramente proporcionado e mensurado, na mesma ordem de imaterialidade.

Deus, que está no ápice da intelectualidade, o ato puro e sem limites, tem por objeto próprio o ato por si mesmo, a saber, a sua essência infinita; eis estas profundezas e estes abismos que o espírito de Deus sonda eternamente[4]. Ele se contempla a si mesmo e em si todo o resto. Ele vê as criaturas não fora de si e nelas mesmas, mas só em si, como afirmam claramente Santo Agostinho e S. Tomás[5].

O anjo, substância imaterial, sem relação necessária com o corpo, terá por objeto próprio o espiritual que não vem do mundo sensível. De um lado, o espírito angélico não poderá ter por objeto próprio a essência divina, porque ele não está no mesmo nível de imaterialidade, e a visão intuitiva de Deus permanece absolutamente transcendente, para toda criatura; de outro lado, a substância angélica, não estando destinada ao corpo, deve ter a sua perfeição independente dele. O objeto proporcionado à sua inteligência deve ter a substância separada e as suas idéias não devem partir deste nosso mundo, mas descerem do alto, infundidas por Deus no momento da criação.

A alma humana é perfeitamente espiritual, mas ela tem necessidade de uma união com o corpo para desenvolver toda sua virtude. Ela é forma da matéria, mas sem as condições da matéria. Seu *proporcionado objeto* será da mesma ordem, a saber, a essência da coisa material , sem as condições da matéria, ou seja, em outros termos, a essência abstrata das condições singulares e concretas, nas quais o universal está envolvido. A experiência nos leva a concluir que o *objeto próprio* do nosso espírito, no estado presente de vida mortal, é realmente este universal que contém as imagens sensíveis, porque devemos recorrer a essas imagens em todas as nossas concepções. "Realmente temos consciência que o é assim. Para pensar, servimo-nos de imagens, não algumas vezes, ocasionalmente, mas sempre e normalmente[6]".

As aplicações desta tese são cheias de interesse para a teologia e para a filosofia. Porque o objeto adequado da intelecção é o ser em toda a sua amplitude, a visão beatífica será possível.

Deus em si mesmo, na sua vida própria, entra neste objeto adequado, porque tudo que há de perfeição neste conceito do ser está contido em Deus, toda a razão do ser está em Deus. Por isso, o nosso espírito, cuja capacidade iguala-se à do ser, pode ser elevado sobrenaturalmente à visão da vida íntima de Deus.

A alma separada, que ao deixar o nosso mundo, adquire uma nova maneira de ser, semelhante à dos anjos, poderá compreender de modo angélico, sem o concurso de imagens. Mas, no estado presente, porque o objeto próprio da nossa inteligência está

---

[3] Cf. GARDEIL. *Revue Thomiste* 1904 p. 636-637.

[4] *"Spiritus enim omnia scrutatur, étiam profunda Dei"*(1 Cor 2, 10-11)

[5] *"Non enim extra se quidquam positum intuebatur"* (AGOSTINHO. *Liber 83 quaestiones*, 46, n. 2, PL30), ST. I,14, 5 art. 1.

[6] Cf. MERCIER. *Psychologie*, 160: "Cada um dos nossos conhecimentos intelectuais compreende ao mesmo tempo um pensamento e uma imagem, e as duas representações estão de tal modo unidas que, nem mesmo mentalmente podemos dissociá-las com facilidade... Portanto o objeto próprio da inteligência deve ser ao mesmo tempo um objeto sentido e imaginado..., em uma palavra, um objeto material" (ibid).

envolvido no fenômeno empírico, nossas idéias deverão vir do mundo sensível. Esta origem será explicada na tese seguinte.

***

Capítulo Sexto

A ORIGEM DAS NOSSAS IDÉIAS

Tese XIX - ***"Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensible non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmalibus abstrahat.***

Logo, recebemos o nosso conhecimento das coisas sensíveis. Como o sensível não é inteligível em ato, torna-se necessário admitir na alma, além do intelecto formalmente inteligente, uma virtude ativa para abstrair das imagens as espécies inteligíveis"[1].

Temos aqui resumido todo o problema da origem das idéias. A tese afirma: 1º) que o nosso conhecimento tem por ponto de partida o mundo sensível; 2º) que, por conseguinte, os sentidos não são suficientes para explicar a origem das idéias e que será necessário admitir um intelecto agente; 3º) que o processo pelo qual são formadas as espécies inteligíveis é a abstração.

I - O fator sensível

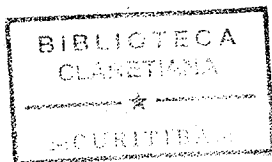
A presente questão está intimamente ligada à da união da alma com o corpo, e não é senão uma aplicação dela. Os filósofos que negam a transcendência da alma ou a sua espiritualidade não reconhecem outra causa das nossas idéias que os sentidos: é o

[1] ST. I, 79, 3 e 4; 85, 6 e7; *Cont. Gent.* 76 e ss.; *De Spirit Criaturis, 10.* HUGON. *Curs. Phil. Thomist.* I, IV, I.

materialismo, o sensualismo, o empirismo, o positivismo, sob as formas mais variadas. Aqueles para os quais o homem não passa de uma inteligência servida por órgãos, ou, de um modo mais geral, aqueles que negam a união substancial dos dois elementos, querem que as idéias estejam em nós independentes do corpo, quer porque nós as recebemos com a inteligência inatas ou infusas, quer porque a inteligência as cria por si mesma, quer porque nós vemos todas as coisas na essência divina: ineísmo, subjetivismo transcendental, ontologismo, etc. Aqueles, enfim, para os quais o homem não é nem somente um corpo, nem somente uma alma, mas um composto substancial dos dois, ensinam que a causa total das nossas idéias não são nem os sentidos exclusivamente sós, nem o espírito exclusivamente só, mas os sentidos e o espírito: os sentidos como instrumento, o espírito como fator principal. Temos aqui o sistema aristotélico e tomista que a nossa tese resume.

O primeiro ponto a ser estabelecido é que o nosso conhecimento vem dos objetos exteriores por intermédio dos sentidos. A prova se apóia sobre um duplo fato de experiência. Primeiro fato: cada vez que nós queremos compreender alguma coisa, tentamos formar em nós imagens como exemplos; do mesmo modo para fazer que os outros compreendam as nossas concepções, propomos-lhes exemplos, mediante os quais eles poderão formar imagens para melhor apreender a verdade proposta. "Disto vem a necessidade do espírito de fazer apelo às imagens, para representar a si as idéias mais elevadas. A imagem deve sempre ser posta como suporte atrás do objeto que visa a inteligência. Conceito e imagem formam uma dupla ligada"[2].

Outro fato de experiência: quando é impedido o exercício normal da imaginação, devido à lesão do órgão, como acontece nos numerosos casos de alienação, ou quando a memória está ligada, como nos casos de letargia, o trabalho intelectual pára"[3].

[2] GARDEIL O.P. *Revue Thomiste*, XI, 646.
[3] cf. ST.I.84, 7.

Esses dados experimentais autorizam-nos a concluir que o nosso conhecimento espiritual tem por ponto de partida o fenômeno concreto: concebe-se assim que é uma lei do espírito voltar-se para a imagem, porque as suas idéias vêm delas. "Sem imagem não há conceito: é a lei do conhecimento humano. Lei realmente natural, porque o conteúdo do conceito é um abstrato da experiência, e então, se ele se opõe à experiência enquanto abstrato, não cessa de recorrer a ela para se justificar"[4].

A prova tomista se apóia, ademais, sobre a razão de ser da união entre alma e corpo. É manifesto que esta união deve voltar-se para o proveito da parte mais nobre, quer dizer, que o corpo deve servir para aperfeiçoar a alma, ou no ser ou na operação. Mas o corpo não é necessário à alma para o ser dela, que vem diretamente de Deus: sê-lo-á, então, para a operação, isto é, para o conhecimento, que se faz por meio das idéias. Portanto, o corpo é necessário à alma para a aquisição das idéias. Logo, se as idéias estão em nós independentemente dos sentidos, a união da alma com o corpo não terá sua razão de ser[5].

II - A parte do espírito

De outra parte, os sentidos não são suficientes. Já mostramos nos três atos do entendimento humano - a apreensão, o julgamento e o raciocínio - um ponto de vista abstrato, necessário, universal, que prova a transcendência do nosso espírito e mostra que a idéia na qual está contido este ponto de vista transcendental deve ter por fator principal a inteligência espiritual.

Para quem admite a espiritualidade da alma, é manifesto que o fenômeno empírico e as imagens de ordem sensível são incapazes de agir diretamente sobre nosso espírito. É sobretudo a inteligência que deve agir sobre eles, não os fazendo passar do cérebro ao espírito, mas por um processo que os transforma e os tor-

[4] GARDEIL. ibid.
[5] Cf. ST I; 84, 4.

na inteligíveis. Isto supõe na alma uma atividade enérgica capaz de separar o universal, de abstrair o concreto e de mudar o sensível. Ora, sabemos que a inteligência humana é passiva, dependente dos objetos: não é ela que é a medida das coisas, ao contrário, as coisas são a medida do nosso espírito e, para ser verdadeiro, o nosso conhecimento deve se ajustar e se tornar conforme ao seu objeto. Somos obrigados, por isso, a distinguir na parte intelectual da nossa alma duas virtudes distintas: uma, passiva, que supõe o seu objeto e a ele se adapta, e à qual pertence o ato do conhecimento; a outra, ativa, que eleva e transforma o objeto da imaginação. Essas duas faculdades merecem o nome de intelecto: uma é inteligente formalmente porque ela perfaz o ato do conhecimento intelectual; a outra é inteligente virtualmente porque se ela não produz o próprio ato de intelecção ela o prepara, formando a idéia ou espécie inteligível, que é o princípio deste ato. Uma é chamada de *intelecto possível*, porque pode se tornar todas as coisas pela recepção imaterial de todos os objetos; a outra é chamada *intelecto ativo* ou *agente*, pois o seu papel é ativo, extrair o universal das condições materiais em que está envolvido.

A experiência e a consciência não afirmam diretamente a existência do intelecto agente, como também nós não temos a intuição do nosso interior, mas elas fornecem um ponto de apoio ao nosso raciocínio, porque temos consciência de nos voltarmos sempre para as imagens, até nas concepções mais intelectuais.

Eis o que causou admiração até em filósofos estranhos à Escola. "Sem tomar partido de um modo decidido por nenhuma dessas teorias, escreveu P. Janet, nós diremos no entanto que aquela que nos parece a mais simples, a menos conjectural, a mais aproximada dos fatos, é a teoria aristotélica do *intelecto ativo*"[6].

[6] Pièrre JANET, n. 196.

III - A abstração e a iluminação

O papel e o trabalho do intelecto agente é abstrair e iluminar. O universal existe nos singulares, como a natureza humana no indivíduo humano. Assim como em um fruto a vista se dirige para a cor, observa S. Tomás[7], e o gosto para o sabor, sem considerarem outros pormenores, também no fenômeno da imaginação, o intelecto não olha senão para a essência do objeto em si mesma, negligenciando as condições particulares que ela reveste no indivíduo. Tocar assim somente a natureza, fazê-la cumprir sozinha no meio dos princípios individuais que a determinam, tal é a obra do intelecto agente. Por este ato poderoso, a natureza é destituída dos seus invólucros concretos, despojada das suas condições singulares. Definitivamente, ela pertence ao reino do abstrato, do universal, do ideal: a espécie inteligível está formada.

Esta teoria da abstração será muito aceitável, se ela for convenientemente interpretada. Escutemos, quanto a isso, o testemunho de M. Vacant: "Permitam-me dizê-lo. Passei muitos anos sem compreender o Santo Doutor. Eu não via nesta abstração senão uma simples dissociação dos elementos fornecidos pelos sentidos. Estava eu também na impossibilidade de me explicar o papel atribuído às imagens sensíveis e à inteligência na formação dos conceitos. Mas depois que eu me dei conta do caráter absoluto, universal e necessário do conhecimento intelectual, o ensinamento do Doutor Angélico pareceu-me expressar de modo muito simples uma operação que nós renovamos sem cessar de uma maneira consciente"[8].

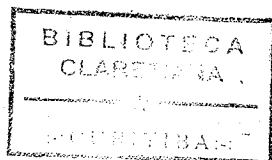
À idéia, uma vez produzida pelo trabalho do intelecto ativo, será necessária ainda uma outra representação, mais perfeita, mais viva, mais atual: é o *verbo mental*. A espécie inteligível não é senão o objeto impresso na alma; o verbo é o objeto falado, ex-

[7] cf. ST. I. 85, 1.

[8] A VACANT. *Études comparées sur la philosophie de S. Thomas et sur celle de Duns Scot*, p.134.

presso; por isso nós chamamos a idéia de espécie *impressa*, e o verbo mental espécie *expressa*. Assim, cada vez que compreendemos algo, há em nós quatro coisas realmente distintas: a faculdade intelectual, a espécie impressa, que representa o objeto em estado habitual, o ato da inteligência, e, enfim, o termo deste ato, ou verbo mental. É aqui que a manifestação termina, é aqui que a luz se faz. No entanto, também aqui o intelecto ativo exerce a sua influência. É ainda ele, segundo S. Tomás[9], que esclarece os primeiros princípios, que recebem a sua luz das espécies inteligíveis. Sem o socorro do intelecto ativo, o intelecto passivo não pode ter o conhecimento atual do seu objeto. "O intelecto agente é portanto este sol luminoso, no ápice da nossa alma e que a esclaresce por dois lados: pela sua ação sobre os fenômenos obscuros da imaginação, ele esclarece o lado que toca o mundo sensível; pelo seu influxo sobre o intelecto passivo, ele esclarece o lado que toca as margens espirituais e a eternidade"[10].

***

[9] S. THOMAS. *De Anima* 4, ad 6; *De Veritate* X, 6.
[10] *La Lumière et la Foi*; p. 43.

Capítulo Sétimo

NOSSA MANEIRA DE CONHECER

Tese XX- ***"Per has species directe universalia cognoscimus: singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.***

Por essas espécies intelegíveis conhecemos diretamente os objetos universais, atigimos as coisas singulares pelos sentidos, e também pela inteligência, em virtude de um retorno sobre as imagens; quanto ao conhecimento das coisas espirituais, a ele nos elevamos pela analogia"[1].

Esta tese não é senão o comentário das duas teses precedentes sobre o objeto próprio do intelecto humano e sobre a origem das nossas idéias, que se aplica ao universal, ao singular, e às realidades espirituais.

I - O conhecimento do universal

Do momento em que o objeto próprio do nosso entendimento é a essência abstrata das condições materiais, do momento em que as nossas idéias são formadas pelo processo da abstração, é manifesto que aquilo que conhecemos diretamente e em primeiro lugar, isto será de modo exato o que a inteligência tirou do concreto e do singular, isto é o universal. Nesta marcha do nosso en-

[1] Cf. ST. I. 85-86-87-88.

tendimento, como, ademais, em toda passagem de potência a ato, vamos do imperfeito para o perfeito, do vago para o preciso, do indeterminado ao distinto, e, por isso, é que os primeiros objetos que atingimos, são os mais gerais e os mais comuns. Tal acontece mesmo no conhecimento sensível: segundo o lugar, primeiro, observa S. Tomás, pois, naquilo que vemos de longe, percebemos que é um corpo, antes de perceber que é um animal, e sabemos que é um ente animado antes de saber que é um homem; segundo o *tempo*, também, pois, inicialmente distinguimos o homem daquilo que não é um homem, antes de distinguir um homem de outro. Eis por que as crianças primeiramente chamam todos os homens de seu pai, é será somente em seguida que elas o determinam em particular[2].

Atesta-nos a experiência que os nossos primeiros objetos conhecidos são os mais universais. Ora, o que há de mais comum e indeterminado é o ser em geral, depois detalhamos, concebemos o ser em si ou num suporte, é o conhecimento confuso da substância e dos acidentes, mas, pouco a pouco, vamos tornando-os mais precisos. "O conhecimento intelectual parece-nos que se desenvolve assim: 1º- conhecimento do ser, de alguma coisa que é, e isto implica conhecimento *confuso* da substância; 2º- conhecimento confuso dos acidentes; 3º- conhecimento *distinto* da substância, mais esclarecida, porque viemos de apreender confusamente os acidentes; 4º- conhecimento *distinto* dos acidentes. Na mesma ordenação: 1º- conhecimento *confuso* da essência, fruto da abstração espontânea do intelecto agente que se exerce sobre os dados sensíveis centralizados pelo sentido comum; 2º- conhecimento *confuso* das propriedades; 3º- conhecimento *distinto* da essência definida pelo gênero e diferença, e, se isto não for possível, por uma definição descritiva; 4º- conhecimento *distinto* das propriedades tornadas inteligíveis, na medida em que se pode deduzi-las da diferença específica, que é a sua razão de ser"[3].

[2] ST. I, 85, art. 3.
[3] GARRIGOU LAGRANGE. *Revue Thomiste* 1910, p. 824

Adquiridas as primeiras idéias, o espírito pode, por sua virtude própria, as pormenorizar, torná-las mais claras, compará-las entre si, uni-las pela afirmação, separá-las pela negação, fecundá-las e multiplicá-las pelo julgamento e pelo raciocínio, por indução e pela dedução, por via de análise ou por via de síntese.

II - O conhecimento dos singulares

Quanto aos singulares, eles permanecem o objeto próprio dos sentidos, sendo da mesma ordem que estes. O objeto exterior produz uma impressão no organismo, impressão que fere o nervo sensível e pelo nervo se propaga como uma ondulação, dirige-se para a medula espinhal, atravessa os gânglios, atinge a medula espinhal e por ela sobe ao encéfalo, e nela toca o centro nervoso sensível. Para que se faça a percepção, o cérebro deve ser excitado e será necessária a atenção do sujeito. Este conhecimento completo do singular, requer além dos sentidos externos uma potência interna que centraliza as impressões vindas do exterior, é o *sentido comum*; uma potência que recebe no interior as imagens dos objetos presentes, é a *imaginação*; uma potência que guarda e conserva essas imagens na ausência dos objetos, é a *memória*; uma potência que apreende o que os sentidos por eles mesmos não atingem nas coisas exteriores nocivas ou úteis, e esta faculdade nós chamamos de *estimativa*. Pierre Janet a define: "A causa desconhecida em virtude da qual o animal e o próprio homem por si mesmos realizam, com uma segurança infalível e sem educação para tal, a série de movimentos necessários à conservação quer de si mesmos, quer da espécie"[4].

Atesta-nos também a consciência que nossa inteligência conhece os singulares, que ela deve compará-los entre eles e com o universal, nos quais se movimenta a nossa vida cotidiana, nos quais exercemos toda a moral e que formam a trama da história humana. De outra parte, eles não poderiam ser o objeto direto do

[4] P. JANET. *Traité de Philosophie*, p. 65. *Curs. Phil. Thomist.* III, III.

espírito. "Nossa inteligência poderia apreender o singular, se ela fosse material como o sentido. Mas, desde que ela seja imaterial, não pode ter por objeto o que tem o seu princípio na matéria. Ora, a individuação das coisas materiais, as únicas que se oferecem diretamente ao nosso conhecimento, tem por princípio a matéria. Por conseguinte, nosso conhecimento não pode diretamente atingir algum ser individual e singular"[5].

Como, então, o espírito chegará a conhecê-lo? Por uma espécie de conversão, de reflexão ou de retorno às imagens, *per conversionem vel reflexionem quamdam ad phantasmata*.

A idéia tirada da imagem ou do singular, pelo processo de abstração já explicado, deve representar de alguma maneira a realidade concreta, que é o seu ponto de partida. O que ela exprime em primeiro lugar e diretamente é o universal, fruto espontâneo da abstração; o que ela reproduz indiretamente é o singular, do qual ela foi abstraída. O espírito apreende, primeiramente, o que está diretamente representado na idéia, e, a seguir, voltando à imagem e ao objeto nela contido, ele conhece o fenômeno concreto, o singular ou o ser individual.

III - O conhecimento da alma e dos objetos superiores

Ao constatar as suas operações, a alma conhece também a sua existência. Isto porque a existência do sujeito pensante é uma das verdades fundamentais que é impossível de se negar, do mesmo modo que ela é objeto da consciência infalível[6]. No entanto, a nossa alma, no estado presente de união, não tem a intuição da sua essência, porque esta essência está unida à matéria, falta-lhe aquela pureza necessária à intelecção atual. A alma tem então necessidade duma subtil análise para se conhecer a fundo: após ter atingido o objeto, ela volta ao seu ato; da natureza do seu objeto,

[5] A. VACANT. op.cit. p. 145.
[6] Cf. HUGON. *Curs. Phil. Thomist.* I, p. 317-318.

ela infere a natureza do seu ato; da natureza do seu ato, a natureza da faculdade, e, finalmente, a natureza inteira da substância[7].

No estado de separação, porém, uma vez caída a barreira do corpo, que afastara o sol intelectual, a essência da alma se vê a nu, e tem assim nela mesma uma certa intuição das substâncias separadas. Mas como não tem a representação exata e completa dos outros entes, ser-lhe-ão necessárias, além disso, as idéias acrescentadas. A alma separada, ademais, possui diversos modos de conhecimento: pela sua própria essência ela mesma, pelas idéias transportadas deste mundo, pelas idéias infusas após a morte, sem falar da visão beatífica concedida às almas santas[8].

Na presente vida, o conhecimento dos objetos que estão acima de nós, espirituais ou sobrenaturais, faz-se mediante analogia. Assim, no conceito de anjo, ente incorporal e finito, eu tenho três noções : corpo, negação de corpo, limite. Eu abstraio do mundo que me circunda a idéia de corpo, a virtude abstrativa do intelecto prossegue a sua obra e põe a negação de corpo; por último, a noção de limite e de fim me é fornecida pelo espetáculo deste universo visível que a mim se apresenta com seus evidentes caracteres de imperfeição e de contingência.

Os objetos sobrenaturais, que ultrapassam o raio e o diâmetro da nossa inteligência, não nos podem ser conhecidos a não ser pela Revelação. Por que processo Deus os revela? Ele pode manifestar o sobrenatural mediante idéias infusas diretamente, como o fez para a alma de Nosso Senhor, para a alma de Adão e em algumas visões de santos. Mas ordinariamente, ele se dirige à humanidade por intermédio dos sentidos externos, visões corporais, ou pelos sentidos internos, visões imaginárias. O espírito exerce sobre essas imagens seu trabalho natural de abstração; a luz infusa vem auxiliar e fortificar a inteligência, mas as idéias são formadas pelo nosso processo normal, ou seja, a abstração e a generalização. Embora elas possam ser esclarecidas, dispostas, ar-

[7] Cf. ST. I. 88.
[8] Cf. *Réponses Théologiques.* L'état des âmes séparées, p.230ss.

ranjadas de maneira nova pela influência divina, a sua natureza não se modifica. Estas permanecem o produto da nossa atividade mental, representam as realidades sobrenaturais, não porém por um conceito próprio, mas por via de analogia, como todos os nossos conhecimentos do mundo sensível[9]. As noções de natureza e de pessoa que o meu espírito já tenha formado pelo seu jogo espontâneo podem entrar como elementos nesta proposição: em Deus há três Pessoas e uma só natureza. Todavia, se a espécie inteligível pode ser natural, o verbo mental que exprime a minha fé deve ser sobrenatural, porque ele é o fruto e o termo de um ato sobrenatural, a adesão às verdades reveladas, e porque ele tem por objeto a verdade divina, devido à autoridade de Deus revelador, por princípio, a luz infusa[10].

O nosso documento, tendo assim vigorosamente resumido nestas três grandes teses toda a teoria do conhecimento, passará agora para as conseqüências na ordem afetiva e para a resolução do problema da liberdade humana.

***

[9] Cf. Ibid. *Les Concepts. dogmatiques*, p. 143.
[10] Cf. HUGON. *Revue Thomist.*. 1919, p. 237.

Capítulo Oitavo

A VONTADE E O LIVRE-ARBÍTRIO

Tese XXI – "*Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter bona quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at quod sit ultimum voluntas efficit.*[*]

A vontade segue o intelecto, não o precede. Ela se aplica necessariamente sobre o objeto que lhe é apresentado como um bem que sacia totalmente o apetite, mas entre os bens que lhe são propostos por um juízo reformável, ela escolhe livremente. A eleição, portanto, segue o último juízo prático, mas que este juízo seja o último é a vontade que escolhe"[1].

Os pontos fundamentais que vão afirmados nesta tese visam : 1º às relações da vontade com a inteligência; 2º à necessidade em que se acha a vontade de se dirigir para o bem o universal; 3º à sua independência relativamente aos bens particulares; 4º à relação entre a eleição e o último juízo prático.

[*] Cf. ST I., 82; 83; *QQ. disp. De Verit.* XIII, 5; De Malo II; *II Cont. Gent.* 72 ss; HUGON. *Cours. Phil. Thomist.* II, II; GARRIGOU LAGRANGE. *Intellectualisme et Liberté.* (Revue des Scienc. Philosoph. Et Théolog. – oct., 1907).
[1] S. T. I, 19.1; HUGON. *Cours. Philosoph. Thomist.* III, III.

I - A vontade e a inteligência

O princípio que domina e rege a presente questão, é que a vontade segue a inteligência, de tal modo que todo ser inteligente, justamente porque é inteligente, é necessariamente dotado de vontade.

Toda natureza tem uma tendência proporcionada que nasce da forma e sempre a acompanha. Constituido por sua forma específico, posta por ela em atividade, o ser recebe dela sua inclinação e por isso verificamos na criação tantas inclinações irredutíveis quantas as formas diversas: a forma do cristal é seguida duma tendência que mantém a unidade e faz reparar os ângulos quebrados segundo o mesmo invariável tipo; a forma da planta é seguida de uma outra inclinação que busca o bem do todo, faz tudo convergir para a perfeição da planta, para o seu desenvolvimento, sua conservação e sua propagação.

Como aqui não há senão a forma natural, não descobrimos senão uma tendência do mesmo gênero, e a chamamos de *apetite inato*. O animal que, conservando a sua própria natureza, recebe a forma intencional ou a imagem dos seres corporais, deve ter, com seu apetite inato, um *apetite sensível*, saído da forma e do conhecimento sensível; o homem e o anjo, que recebem uma forma intelectual destituída de sua substância, terão também um *apetite intelectual* distinto da sua substância, e este apetite é a vontade[2]. Deus, que está no ápice da imaterialidade e da espiritualidade, deve ter uma vontade perfeita, ato puro e idêntico à substância. Portanto é verdade que todo conhecimento é seguido dum apetite proporcionado e que o ser inteligente, precisamente porque é inteligente e assimila espiritualmente os objetos, deve ter um apetite espiritual ou vontade[3].

[2] Cf. FRANK. *Dict. Philosoph.*, palavra vontade.

[3] Este conjunto constitue o que S. Tomás chama *consistentiam naturalem*. Cf. ST I. II 10,1.

Fora de Deus, a vontade não pode ser substância, porque, princípio de operações acidentais, ela deve reproduzir o mesmo gênero que é o seu, isto é, o de acidente.

Nossa prova fundamental mostra que a vontade resulta ou emana da essência da alma por intermédio do entendimento, como o apetite nasce da forma. Portanto, como à vontade procede necessariamente da inteligência, toda filosofia que coloca à vontade antes da inteligência ofende a natureza e o senso comum.

II - Como a vontade se dirige para a o bem universal

Segue-se daí também que a vontade, saída da inteligência, deve ser esclarecida por ela e se dirigir para o seu objeto, segundo ele lhe é apresentado pelo entendimento. Quando este propõe o bem universal, que pode saciar todos os desejos, preencher todas as suas capacidades, satisfazer todas as suas tendências, a vontade será necessariamente dominada por um objeto maior que ela mesma, e assim como o nosso espírito adere necessariamente aos primeiros princípios evidentes e às conclusões que evidentemente deles derivam, também a vontade se dirige para o último fim, que é o bem universal, o bem em toda plenitude, e para os meios necessários e evidentemente ligados a este fim.

Há um conjunto de coisas que formam um todo indissolúvel, sem o qual o nosso ser humano não poderia subsistir[4], e diante do qual a vontade não poderia ficar indiferente: é por isso que ela quer necessariamente o bem para si, a verdade para a inteligência, para as outras faculdades os seus objetos próprios, para o homem inteiro a existência e a vida. Querer a felicidade é querer viver para sempre.

[4] P. JANVIER, OP. *La Liberté* (segunda conferência).

III - Como a vontade se dirige para os bens particulares

Quanto aos bens particulares que a inteligência mostra como não estando necessariamente ligados ao bem universal, a vontade conserva a sua independência. Sua escolha é livre, como também o julgamento do espírito é reformável. Já se vê que a prova fundamental da liberdade é a própria natureza da substância racional. "O homem é livre, porque é inteligente; o livre arbítrio é um apanágio e um privilégio do espírito. Onde quer que exista espírito haverá liberdade[5]". Ora, esta independência provém da elevação da alma sobre a matéria. "A vontade humana é livre porque ela é uma energia capaz de apreender o bem universal e absoluto; essa dimensão imensa lhe vem da inteligência e da alma. A alma e a inteligência a possuem da sua independência da matéria, ou, se quiserdes, da sua espiritualidade. Por isso, espiritualidade da alma e liberdade constituem uma só coisa. Esses dois dogmas da razão mantêm-se entre si, em nossos espíritos, pelo fio de ouro e indestrutível da sabedoria, como eles se mantém na realidade pelo laço duma vida imortal[6]".

O espírito, pela própria causa da sua amplitude, que lhe permite ver todas as faces da realidade, descobre no objeto *finito* uma face agradável, que pode excitar na vontade uma verdadeira complacência, e uma face desagradável, que pode provocar a repulsa; ele as apresenta à vontade ao mesmo tempo todas as duas. O objeto assim proposto não poderia dominar a vontade, porque ele é menor que ela, destinada ao infinito: ele é incapaz de satisfazer uma capacidade imensa. A vontade tem uma razão de o aceitar, devido ao primeiro aspecto ou a primeira face, e uma razão de o repelir, devido ao outro aspecto. Nenhuma alternativa se impõe. Se

[5] Idem, ibidem.

[6] BOSSUET. *Connaissance de Dieu e de soi même*. I, nº XV; *Traité du Libre Arbitre*; FÉNELON, *Traté de l'éxistence de Dieu.*

nia é adotada, isto provém desta independência, desta amplitude da vontade, semelhante à amplitude da inteligência e à da alma.

Quando S. Tomás diz que a vontade permanece indiferente em presença dos objetos finitos, não entende que dela dependa não aprovar nehuma alegria ou nenhum desprazer, mas somente que a aceitação final ou *definitiva* vem somente dela, precisamente por que ela é maior que todos os objetos. Desse modo é livre a escolha, porque o juízo é reformável- *mutabili judicio proponuntur*.

Tal é a grande prova tomista, que confirmam, de outra parte, a consciência e o senso comum. Ouçamos, quanto a isso, dois pensadores franceses: "Um homem que não tem o espírito corrompido, diz Bossuet, não necessita que lhe provem o seu livre-arbítrio, pois ele o *sente*; e ele não sente mais claramente que ele veja ou que ele viva, ou que ele raciocine, que ele não se sinta capaz de deliberar ou de escolher[7]". "Não é verdade, acrescenta Fénelon, que esta bizarra filosofia que ousa negar o livre-arbítrio na escola, o suporá como indubitável na sua casa, e que não será menos implacável contra as pessoas que se ele tivesse sustentado toda a sua vida, o dogma da maior liberdade? É visível que esta filosofia carece de unidade e que desmente a si mesma sem pudor algum".

Mas para terminar a demonstração, será necessário comparar a eleição com o último juízo prático, porque é a indiferença do juízo que assegura a liberdade.

IV - Análise da eleição

A psicologia da liberdade compreende uma série de atos coordenados, quer do lado da inteligência, quer do lado da vontade.

O primeiro é a *apreensão* do bem no espírito, e lhe corresponde, da parte do apetite, a *volição;* depois, vem o *juízo* pelo qual a razão propõe o fim como possível e conveniente, que correspon-

Cf. ST. I.II 11,18; GARDEIL. *La crédibilité* I, I; P. PÈGUES. coment. I.II.11

de, na vontade, a *intenção* do fim. Será necessária, em seguida, uma pesquisa pormenorizada das medidas a serem tomadas, é o *conselho*, que comporta muitas etapas para descobrir os meios adaptados, ponderar a utilidade de cada um deles, propor os que merecem ser os escolhidos de preferência. Ao conselho do espírito corresponde na vontade o *consentimento.* Qual será então o que irá determinar em última instância o meio que devemos preferir aos outros? É o *juízo prático* ao qual, na vontade, corresponde a eleição.

Trata-se, agora, de passar à execução: do espírito é necessário o *mandamento*, do lado da vontade, a *aplicação ativa*, que põe em movimento as diversas faculdades, e do lado destas assim postas em movimento, a *aplicação passiva.* Uma vez que a execução está feita, a vontade repousa no fim realizado ou no bem possuído: é o *gozo*, décimo segundo e último ato, que coroa toda a série[8].

O nosso documento insiste sobre o juízo prático e sobre a eleição. E com razão, porque a liberdade se define: a faculdade de escolher. (*vis electiva*). Todo o jogo da liberdade está nesta harmonia da eleição e do juízo prático.

Às vezes, há desacordo entre o juízo especulativo e a conduta da vida, porque o homem escolhe muitas vezes o que a sua razão fortemente condena, mas, quando o juízo prático está formulado, a eleição segue infalívelmente. Visto que, com efeito, o espírito é de si mesmo indiferente, o juízo não é prático, e não será o último, a não ser que a vontade impulsione o espírito a sair desta indeterminação e a se pronunciar efetivamente neste sentido.

Ora, pelo próprio fato de que ela mesma se aplica a tal parte, ela se engaja a seguir esta parte. Haveria flagrante contradição em seguir o contrário, como também quanto ao longo tempo da demora deste juízo prático. É isto uma necessidade hipotética feita pela própria eleição, é uma lei que é obra própria da vontade, e que, por conseguinte, atesta sua plena independência e a garantia

[8] BOSSUET. *Traité du Livre Arbitre*, XIV.

da liberdade. Enquanto este juízo prático estiver mantido, a escolha fica suspensa, mas a vontade poderá aplicar o espírito a uma outra determinação, e poderá ainda levá-lo à renovação desta determinação a assumir uma outra. Será, pois, o juízo prático efetivamente o outro ? É realmente a vontade que o faz segundo os termos da nossa tese: *at quod sit ultimum voluntas efficit.*

Esta análise do ato livre é suficiente para refutar a objeção dos deterministas. Seria a eleição inexplicável, se ela se realizasse sem razão adequada, mas um motivo suficiente para provocar tal escolha não é motivo necessitante. O último motivo que necessita é o fim último, o bem universal e absoluto. Ora, não é para tal objeto que leva a eleição, mas para os bens particulares. Estes terão sempre, já o dissemos, uma face agradável, e é um motivo suficiente para serem amado. Se a vontade se fixa num deles, não age de maneira cega, pois a sua escolha se explica. Mas, como eles também possuem uma outra face, que é suficiente para afastá-los, nenhum deles se impõe, e, então, uns são rejeitados e um só aceito, e tal provém da plena independência da vontade espiritual.

Eis nos seus princípios essenciais, e nas suas grandes aplicações, a psicologia de S. Tomás.

A primeira tese da ontologia nos levou a encontrar Deus no Ato Puro; a última da psicologia, nos conduziu à Providência : " Se tivéssemos destruído ou a liberdade pela Providência ou a Providência pela liberdade, não saberíamos por onde começar, tanto essas duas coisas são necessárias, e tanto são evidentes e indubitáveis as idéias que delas temos ".

Capítulo Primeiro

A DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DIVINA

Tese XXII - ***Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mumdanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad esse absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, inteligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens: denique ab ordine universi ad intellectum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.***

A existência de Deus nos é conhecida, não por uma intuição imediata, nem por uma demonstração a *priori*, mas sim por uma demonstração a *posteriori*, isto é, pelas criaturas, o argumento subindo dos efeitos à causa; das coisas que são movidas e que não poderiam ser princípio adequado do seu movimento, a um primeiro motor imóvel; do fato de que as coisas deste mundo procedem de causas subordinadas entre elas, a uma primeira causa que não é ela mesma causada; das coisas corruptíveis que são indiferentes a ser ou não ser, a um ser absolutamente necessário; das coisas que, segundo as perfeições diminuídas do Ser, da vida e da inteligência, têm mais ou menos o ser, mais ou menos da vida, mais ou menos da inteligência, àquele que é soberanamente inteligente, soberanamente vivente, soberanamente ser; enfim, da ordem do universo,

a uma inteligência separada, que ordenou ou dispôs todas as coisas e que as dirige para o seu fim[1]."

Três teses fundamentais resumem a Teodicéia tomista: a primeira trata da demonstração da existência de Deus e dos argumentos irrecusáveis que eficazmente demonstram esta existência; a segunda, trata da essência divina em si mesma; a terceira, considera as relações de Deus com o mundo, da criação e da moção da Causa primeira.

A presente tese, ao mesmo tempo que exclui as teorias falsas ou inexatas, estabelece que a existência de Deus pode e deve ser demonstrada, e propõe as cinco provas clássicas desenvolvidas por S. Tomás.

I - Primeiras teorias a serem afastadas

Podem ser reduzidas a dois sistemas as diversas opiniões dos filósofos referentes ao problema da existência de Deus: ou a existência divina não necessita de ser demonstrada, ou ela não poderá ser demonstradas pelas luzes da razão natural.

Partiu-se de vias diferentes para se concluir que a existência de Deus não tem necessidade de ser demonstrada por uma prova tirada das criaturas.

Alguns pretenderam que só na idéia de Deus está compreendida a sua existência real, e que será suficiente entender o nome de Deus para logo se ver que ele existe.

Esse é o argumento de Santo Anselmo, assumido após pelos cartesianos. Estes afirmaram ainda que a idéia do infinito nos é inata e que por conseqüência é produzida em nós pelo infinito e que de então existe necessariamente.

[1] Essa tese resume a q. 2 ST I q 2 *Cont. Gent.*, c. 12. et 31; *III Cont. Gent.*, q. 10 et 11. *De verit.*, q. 1 et 10; *De Potent.*, q. 4 et.

Outros disseram que o conhecimento direto e imediato de Deus é natural ao homem e que por isso a existência divina nós a conhecemos por intuição, não por demonstração: eis o ontologismo nas suas diversas formas.

Vamos, a seguir, nos limitar a algumas rápidas observações sobre todos esses sistemas.

Assim argumenta Santo Anselmo: entende-se por Deus o Ser de tal modo grande e perfeito que não se poderia conceber acima dele algo de maior ou de mais perfeito. Ora, um tal ser existe na realidade, pois, em caso contrário, conceber-se-ia um maior e mais perfeito[2]. Na mesma idéia de Deus já está implicada a sua existência real.

S. Tomás responde que alguns espíritos podem conceber Deus de outra maneira, mas esta noção admitida por todos implica esta conclusão: nós concebemos Deus tendo existência real e se há um Deus, ele existe necessariamente e por si mesmo. Trata-se precisamente de se provar se o ser que nós concebemos tendo existência real existe fora do nosso espírito[3].

A idéia que nós temos do infinito, replicam os cartesianos, não poderia vir do mundo sensível que é finito: portanto somente ela nos ensina que apenas o infinito existe na realidade, para gerar em nós a idéia do infinito, e que não há necessidade de argumento tirado do mundo exterior para atestar a existência de Deus[4].

Uma rápida análise do nosso conceito de infinito acusa a sua origem exterior e mostra que ele vem dos objetos sensíveis que nos cercam. Temos nessa idéia duas negações, a saber - o *fi-*

[2] Cf. S. ANSELMO, *Proslog.,c. 3. et Cont. Gaunilonem*; BAINVEL., art. S. Anselme; in *Diction. Théol. cathol.*, KLEUTGEN, *La philosophie Scolastique*, n. 937.

[3] Cf. ST I, q. 2, a. 1, ad 2, e os comentários de CAETANO, BUONPENSIERE, TABARELLI, BILLOT, JANSSENS, PÈGUES, VAN DER MEERSCH, etc.; e o artigo de P. HURTAUD, O. P.: "L'Argument de saint Anselme" na *Revue Thomiste* 1895, p. 326, ss.

[4] Cf. DESCARTES. *Vª Méditation*; card MERCIER. *Critériologie*, n. 94, et *Origines de la philosophie contemporaine*, p. 18, ss.

nito, que é um limite, a *negação do finito* ou do limite, com uma realidade positiva.

Para apreender o finito, é suficiente considerar as realidades concretas que temos diante dos olhos e que se nos mostram com caracteres evidentes de imperfeição, de limite, de contingência; para se pôr a negação de finito, é suficiente que nosso espírito use da sua faculdade de abstração. Desse modo, a experiência psicológica nos induz à conclusão de que o infinito, embora longe de ser inato ou infuso, é o fruto da nossa atividade mental. O que poderá nos convencer da realidade do infinito, não é só o conceito *a priori*, mas o fato *a posteriori*, porque o finito, não sendo por si suficiente, requer, para existir, o infinito e o necessário.

De outra parte, nós vimos na psicologia tomista que o objeto próprio do entendimento humano é o ser em geral, vago e indeterminado, e não Deus, o Ato Puro, que está no ápice da intelectualidade[5].

O Santo Ofício, condenando diretamente o Ontologismo, aos 18 de setembro de 1881, garante que a intuição imediata de Deus, mesmo em estado habitual, não é essencial à inteligência humana, que o ser divino não é o que nós vemos em todas as coisas e sem o qual não compreendemos coisa alguma, que não é uma idéia inata de Deus que abrange todos os nossos conhecimentos[6].

II - A teoria oposta

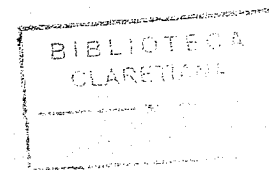
Muito mais perniciosa é a teoria extrema que proclama a incapacidade radical da razão para conhecer e demonstrar a existência de Deus, e que é sustentada pelos fideístas, pelos tradicionalistas, pelos agnósticos, pelos sentimentalistas, pelos pragmatistas, e pelos fautores do Modernismo[7].

[5] Cf. teses XVIII e XIX.
[6] DENZ. S, 1659. 1664.
[7] Cf. Encíclica Pascendi; G. MICHELET. *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*; SENTROUL. *La philosophie réligieuse de Kant*; P. GARRIGOU-

Aqui não é o lugar de relembrar todas as declarações do Magistério Supremo. Contentemo-nos com o Motu Proprio de Pio X, *Sacrorum Antistitum*, de 1º de setembro de 1910, que prescreve o juramento antimodernista. Atendamos bem a esta fórmula: "*Certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor*"[8]. (Eu professo que a existência de Deus pode com certeza ser conhecida e conseqüentemente ser demonstrada). E o documento declara o meio desta demonstração: "*Per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus*"(8,1). (Pelas obras visíveis da criação, como a causa pelos efeitos). O termo "*profiteor*" (eu professo) na linguagem eclesiástica designa o ato de fé, e, em seguida, a fórmula também acrescenta: "*Firma pariter fide credo*" (com a mesma firmeza de fé, eu creio).

Não pretendia Pio X fazer uma nova definição de fé, mas quis declarar explicitamente o que correspondia "ao cânon do Concílio do Vaticano I: ser conhecido com certeza pelas obras da criação, significa ser conhecido como a causa pelos efeitos, ou por via de demonstração. Por isso a fórmula do juramento, indicando a conseqüência, prossegue: "*Adeoque demonstrari etiam posse*"... (e por isso pode também ser demonstrada).

O que nós cremos e diretamente professamos, é que a existência de Deus pode ser conhecida com certeza pelo espetáculo das criaturas e em virtude da luz natural da razão; o que nós indiretamente professamos, como uma conseqüência necessária, (*adeoque*) é que esta existência pode ser demonstrada pelas criaturas, como a causa pelos efeitos. Deve-se observar que a profissão da fé está *diretamente* contida nas primeiras palavras: "esta existência pode ser conhecida com certeza pelas obras da criação", e *indiretamente* contida nas últimas palavras: "*adeoque demonstrari etiam posse* ..." (e por isso pode também ser demonstrada). O verbo *profiteor* (eu professo) que significa, temos já dito, ao ato exte-

LAGRANGE. *Dieu, I, P. e De Revelatione*, I. P.; CHOSSAT. art. "Agnosticisme" in: *Dictionnaire Apologetique*.
[8] *Acta Apost. Sedis*, an. 1910, p. 669, ss.

rior da fé refere-se a toda a frase, a *certo cognosci*, (ser conhecida com certeza) e a *demonstrari* (ser demonstrada). Refere-se às primeiras palavras, como ao objeto direto, às últimas palavras, por via de conclusão, *adeoque*.

Por isso, a partir de então deve-se considerar como atingidos pela condenação da Igreja e como contrários à doutrina católica:

1) O *Agnosticismo* (termo posto em voga por Huxley, em 1869), segundo o qual Deus não poderia ser, de modo algum, objeto direto da ciência;

2) O *Imanentismo*, sob o aspecto em que pretende que Deus não pode ser atingido senão pela experiência íntima, e não poderia ser demonstrado por argumentos externos;

3) O *Positivismo*, e os sistemas dele derivados enquanto sustentam que o nosso espírito está fechado na ordem sensível e não pode se elevar a um Deus espiritual;

4) O *Kantismo*, na parte em que afirma que a razão humana se restringe aos puros fenômenos, submissa a antinomias insolúveis relativamente a Deus, que os argumentos tirados dos efeitos são ineficazes, ou que a única prova que tenha algum valor é a que decorre da necessidade de uma lei moral. A Igreja, não assinalando senão os argumentos a *posteriori* tirados dos efeitos, será necessário reconhecer que os considera como suficientes. Será, ademais, ir contra o ensino do Magistério Supremo rejeitá-los em bloco. Contudo, os documentos eclesiásticos conservam o silêncio sobre as outras provas que poderão estabelecer a existência de Deus, não pensando excluí-las absolutamente. Assim o Kantismo não é condenado sob o aspecto em que ele atribui um valor probativo ao argumento moral.

5) O *Tradicionalismo*, por fim, é diretamente atingido. Sabe-se que há três degraus neste erro: os fideístas, com Huet, pretendem que a razão humana sem a fé está tomada de impotência absoluta; outros, com Bonnetty e Ventura, dizem que se a razão pode chegar a algumas verdades de ordem sensível e física, ela não poderá elevar-se até Deus sem o socorro da fé, pelo menos da

fé humana; finalmente, Ubaghs e a sua escola requerem a instituição da sociedade, e, em última análise, a revelação.

A primeira forma é herética; a segunda forma é, pelo menos, próxima da heresia; a terceira é pelo menos errônea.(8,2)[9]

A nossa Tese XXII tem assim uma importância capital e a doutrina que ela ensina, *ducto argumento ab effectibus ad causam* é a mesma que impôs o juramento antimodernista, *tanquam causam per effectus*.

III - Como se exerce o nosso poder natural de conhecer Deus

Será por idéias infusas, por uma intuição imediata de Deus, ou pelo raciocínio como o socorro da graça que conhecemos Deus? Os documentos acima já consultados e que afirmaram o nosso poder natural de conhecer Deus também indicam - sem apresentar os elementos de uma definição propriamente dita - a maneira pela qual este poder entra em exercício. Eles insinuam a prova pelos efeitos e mediantes as criaturas: "*a magnitudine speciei et creaturae* (Sab.13), pelas coisas que foram feitas (S.Paulo e concílio Vaticano I); e pelo raciocínio "*Ratiocinatio probare potest*" (Cong. do Índice 1840 e 1855).

Por outra parte, o Santo Ofício, condenando o Ontologismo, aos 18 de setembro de 1861, ensina-nos que a intuição imediata de Deus, mesmo no estado habitual, não é essencial à inteligência humana, que o Ser divino não é o que vemos em todas as coisas e sem o qual não compreendemos coisa alguma, que ele não é uma idéia inata de Deus, que engloba todos os nossos conhecimentos, etc.[10]

Finalmente, Pio X, na sua condenação do modernismo, afirma que o meio de se conhecer a Deus não é nem a imanência, nem o sentimento religioso.

---

[9] Cf. nosso livro *De Deo Uno et Trino*, p. 32. 43.

[10] DENZ. S., 1659. 1664. 3.812. 2846.

Deve-se ter como uma doutrina certa e indiscutível que a nossa razão tem o poder de conhecer Deus, e que a via segura para chegar a essa noção é a do raciocínio, e por intermédio dos seres criados, subindo do efeito à causa.

A fé e a Revelação não sendo necessárias, pelo menos será necessário o socorro da graça?

Se pretendemos que sem a graça o nosso entendimento não tem o poder *físico* de conhecer Deus, e que sem ela todo conhecimento não passará de vaidade e presunção, cairemos no erro de Quesnel, condenado por Clemente XI, aos 8 de setembro de 1713: "Todo conhecimento de Deus, mesmo o conhecimento natural e até o dos filósofos pagãos, não pode vir senão de Deus; e sem a graça ele não produz senão presunção e vaidade, oposição ao próprio Deus, em vez de sentimentos de adoração, de gratidão e de amor."[11] Portanto, sem a graça, pode se ter de Deus um conhecimento que será bom e louvável.

Se simplesmente dizemos que de *fato* e moralmente falando, o homem não chegará, sem a graça, a conhecer Deus, voltaremos a uma teoria que foi professada por alguns teólogos, e que positivamente não foi condenada, mas que está universalmente abandonada e é radicalmente insustentável.

A razão, como efeito, não foi ferida de morte nem vulnerada de impotência absoluta ou de esterilidade perpétua. Ela poderá fazer sair do seu próprio fundo, das suas energias vitais, os atos de raciocínio, que são como o seu fruto espontâneo, e produzir estas demonstrações fundamentais, que se impõem, logo a quem compreendeu o princípio de causalidade.

A noção que o nosso espírito pode adquirir não é a de uma divindade desfigurada e enfraquecida, como a conceberam os pagãos, é a idéia do Deus verdadeiro, do Deus único, princípio e fim de todas a coisas[12], para o qual, por conseqüência, a humanidade tem os seus deveres, um Deus Criador e Senhor.[13]

[11] *Idem.*, 1391. 1441.
[12] *Idem.*, 1785.
[13] *Idem.* 1805.

O Concílio Vaticano I, conservando todos esses títulos pelos quais a Escritura designa o Verdadeiro Deus, não entendeu definir, não obstante, que a razão chegue só pelas suas forças a demonstrar o dogma completo da criação, que Deus tirou do nada todas as coisas.[14]

Outros testemunhos eclesiásticos darão o complemento preciso à doutrina. Em 1840, a Santa Sé pediu ao padre Bautain de subscrever esta proposição: "O raciocínio pode provar com certeza a existência de Deus e a infinidade das suas perfeições"[15]; alguns anos mais tarde, em 15 de junho de 1855, um decreto do *Index*, fez que o Diretor dos *Anais de Filosofia Cristã*, Bonnetty, assinasse uma proposição semelhante: "O raciocínio pode provar com certeza a existência de Deus, a espiritualidade da alma, a liberdade do homem"[16].

Esses documentos são mais explícitos que o Vaticano I: não dizem eles apenas: "a razão", mas, o "raciocínio", não só "conhecer", mas, "provar".

Pio IX, na carta de 11 de dezembro de 1862, dirigida ao Arcebispo de Munique, explica como a razão humana, embora obscurecida pela falta do primeiro homem, pode compreender, expor, demonstrar pelos seus próprios princípios, defender e reprovar certas verdades da ordem filosófica que são, ademais, artigos de fé, como a existência, a natureza e os atributos de Deus[17].

Vê-se que essas retumbantes teorias agnósticas, a que os modernistas tentaram dar prestígio, não tinham mesmo o mérito da novidade e que a Igreja havia, já há longo tempo, assinalado e condenado.

A Encíclica *Pascendi* não fez senão repetir essas condenações. Pio X proscreveu de novo o agnosticismo e o fenomenalis-

[14] Para um estudo mais completo consultar: VACANT. *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatican*; CHOSSAT, S. J. art *Dieu*, *In: Diction. de Théol. Cathol.*; CARRIGOU-LAGRANGE, O. P. art. *Dieu*, I. P.
[15] DENZ. S., 1622.
[16] *Idem.*, 1650.
[17] *Idem.*, 1670.

mo, segundo os quais a razão encerrada no círculo dos fenômenos, não pode elevar-se até Deus, de modo que Deus não pode ser objeto direto da ciência, nem ser visto como um personagem histórico[18]. Paralelamente, condenou o imanentismo, o sentimentalismo, o pragmatismo, em uma palavra, todos os sistemas que não admitem outra prova da existência de Deus que a fornecida pela necessidade do divino, a subconsciência, o sentimento religioso, a experiência religiosa[19]. O Papa conclui, com a maioria do gênero humano, que só o sentimento e a experiência, não sendo criados e esclarecidos pela razão, jamais conduzirão ao conhecimento de Deus[20]; ou, ainda mais, que eles levam ao panteísmo: "A doutrina da imanência, no sentido modernista, contém e professa que todo fenômeno de consciência é tirado do homem enquanto homem. A rigorosa conclusão é a identidade do homem com Deus, isto é, o panteísmo"[21].

IV - Pode-se admitir a ignorância invencível de Deus?

Tais são os principais ensinamentos do Supremo Magistério da Igreja. Tomou-os ela da Escritura. O livro da Sabedoria chama de vãos, insensatos, indignos de perdão, todos os homens que ignoraram Deus, porque a grandeza e a beleza da criação suficientemente lhes revelaram o Autor[22]. Atendamos bem que o escritor não fala aqui duma categoria de homens, dos intelectuais, mas de todos os que *carecem da ciência de Deus*: "*vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*".

Eles são inescusáveis, acrescenta S.Paulo, de terem desconhecido o verdadeiro Deus, porque "o espetáculo da criação manifesta e torna visível o que é invisível em Deus"[23].

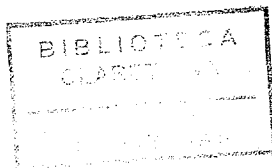
[18] *Enciclica Pascendi*, 8 sept. 1907, DENZINGER, n. 2072. 3775.
[19] DENZ. S, 2074. 2085. 3777. 2084.
[20] DENZ. S., 2106. 2107. 2102.
[21] Ibid.
[22] *Sab.*, XIII.
[23] *Rom.*, I. 19.

Diz o Apóstolo que há três coisas que podemos conhecer de Deus mediante as criaturas: a sua divindade, o seu poder, a sua eternidade: "*Sempiterna quoque Virtus ejus et Divinitas, ita ut sint inexcusables.*"[24]

Destes textos os teólogos, quase que por unanimidade, deduziram este corolário que a ignorância completa e absoluta de Deus não é admissível para os homens que atingiram o último desenvolvimento das suas faculdades mentais. Que se possa errar de boa fé a respeito de alguns atributos de Deus, sobre a noção de sua espiritualidade, de sua imensidade, etc., que alguns e até um bom número de indivíduos humanos permaneçam sempre crianças na ordem intelectual e moral, e não se elevam até a idéia do criador é reconhecido; mas não será crível que a maioria dos homens sem a Revelação não sejam senão crianças e que um homem em plena posse de sua inteligência possa, sem falta alguma de sua parte, ignorar para sempre a existência de um Ser superior ao universo e que tenha direito à veneração da humanidade. O livro da Sabedoria, já citado, diz expressamente que tais homens não merecem perdão algum - "*Nec illis debet ignosci*", e S. Paulo nega-lhes a piedade: "*Ita ut sint inexcusabiles*".

O salmista condena também como inescusáveis não somente os intelectuais, mas todos os insensatos que dizem no seu coração: *não há Deus*. Não, o Salmo 13, que tão energicamente descreve as aberrações e os crimes dos homens, não supõe absolutamente a ignorância invencível na maioria dos pagãos, mas os declara corrompidos e abomináveis por não terem feito o bem: "*Corrupit sunt et abominabiles facti sunt; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*".

A Igreja não admite que se possa ter a noção exata do bem e do mal e que se ignore Deus, a ponto de pecar contra a consciência sem pecar contra Deus. Em outro termo: não há distinção entre "o pecado filosófico, que será grave sem ser ofensa a Deus, e que se encontra no homem que ignora Deus, ou atualmente não pensa

[24] *Ibid.*, 20.

nele, e o pecado teológico que é a transgressão livre da Lei Divina". É este o sentido do Decreto do Santo Ofício de 24 de agosto de 1690[25]. Portanto, para a Igreja, quem tenha o uso da razão bastante desenvolvido para poder pecar, não pode ignorar Deus.

A suave Providência deve a si mesma procurar para todos os homens os meios indispensáveis para conseguirem o seu fim. Não é manifesto que o primeiro e mais indispensável desses meios seja o conhecimento de Deus? Será proclamar o fracasso da Providência, pretender que a maioria dos adultos são incapazes praticamente de se elevar até o conhecimento de um Deus princípio e fim último da humanidade.

Os Padres da Igreja pregaram, ao contrário, que esta noção está ao alcance de todos, porque ela em nós nasce do próprio espetáculo do universo. É, como diz Tertuliano, uma dessas propriedades que nossa alma possui desde o começo: "*Animae a primordio conscientia Dei dos est*" [26]. Acrescenta Clemente de Alexandria: "*A Providência divina brilha aos olhos, será suficiente olhar os seus efeitos*"[27]. S. João Crisóstomo não admite incapacidade fundamental para os adultos, já que todos podem ter essa noção, porque o meio de tê-la é manifesto, evidente: "Ele colocou diante deles este mundo criado, de sorte que o sábio e o ignorante, o cita e os bárbaros, unicamente pelo espetáculo das coisas visíveis, instruídos pela beleza do universo, podem se elevar a Deus.[28]"

Por isso os Santos Doutores dizem muitas vezes que a idéia geral de um ser supremo, embora nos venha das criaturas, adquire-se naturalmente por um raciocínio espontâneo, como é natural ao nosso espírito de subir dos efeitos à causa.[29]"

---

[25] DENZ. S., 1290. 2190.

[26] TERTULIANO. *Adv. Marc.*, I. 10; P. L., II, 257.

[27] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Strom.* 5, 14, 260; P. G., XX 15.

[28] *"Creatum orbem in medio posuit, ita ut sapiens, idiota, scytha, barbarus, ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset." Homil.* III, *in epist. Rom.*, n. 2; P. G., LX, 412,.

[29] Cf. ST I, q. 2. a. 1, ad 1.

Pensaremos realmente que Deus teria punido a humanidade por dilúvio universal, se a maioria dos homens de então tivesse sido somente adultos pela idade e não pela razão?

A questão dos infiéis foi considerada em todos as suas faces pelos teólogos, seja pelos da Idade Média, seja pelos do Renascimento, depois da descoberta do novo mundo, seja pelos do século XVIII, que tentaram responder aos filósofos deístas, seja pelos apologistas do século XIX[30].

A maioria apela para a vontade salvífica de Deus, e se todos não se entenderam sobre a explicação do axioma: *"Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam"* (a quem faz o que pode por si mesmo, Deus não lhe nega a graça), eles concordam na conclusão de que Deus dá aos pagãos os meios naturais e as graças sobrenaturais para atingirem a salvação.

Alguns teólogos, sobretudo durante o século XVIII e no início do século XIX, recorreram a esta solução, aliás insustentável, que os pagãos honestos, sem merecerem o céu, podem evitar o inferno e gozar da bem-aventurança natural no outro mundo, mas nenhum pensou em dizer que os pagãos seriam adultos só pela idade, não pela razão.

Bergier e Feller consideraram somente a hipótese dos *selvagens embrutecidos*, que poderão ser tidos como imbecis e infantis[31], hipótese bastante diferente da teoria segundo o qual os pagãos, mesmo no seio das civilizações mais adiantadas, seriam adultos pela idade mas não pela razão, incapazes de se elevarem à noção do verdadeiro Deus.

Os papas trouxeram a verdadeira solução. Pio IX muitas vezes abordou este problema dos infiéis. Para solucioná-lo, não recorreu à hipótese de que os pagãos são incapazes de conhecer a Deus e a lei natural, mas declarava o contrário, que a lei natural e os seus preceitos são gravados pelo próprio Deus no coração de

---

[30] Cf. obra de M. l'Abbé CAPERAN: *Le Problème du salut des infidèles, essai historique*, Paris, 1912, e nosso livro: *Hors de l'Eglise point de salut*, I. P., ch. IV.

[31] Cf. CAPERAN, op. cit., 430-431.

todos os homens: "*Naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo inscripta*"[32] - Acrescenta ele que esses pagãos são auxiliados pelos socorros da luz e da graça divina e que eles podem, não somente conhecer Deus, mas até chegar à vida eterna: "*Posse divinae lucis et gratiae operante virtute aeternam consequi vitam.*" Na sua célebre alocução consistorial, de 9 de dezembro de 1854, igualmente declarou que os dons da graça celeste jamais faltarão aos homens que com vontade sincera, desejam e pedem a luz: "*Gratiae coelestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent.*[33]"

Vê-se, portanto, que a questão, muito longe de ter sido negligenciada, foi com grande cuidado examinada pelo papas e resolvida de modo muito firme: no atual plano da Providência, *todos* os homens, sem exceção, são chamados à ordem sobrenatural, e, por isso, todos devem receber de Deus os meios de conseguir este fim. O conjunto desses meios compreende, na ordem natural, o conhecimento de Deus, e, na ordem sobrenatural, as graças suficientes. Por isso, afirmar que a maioria dos pagãos são praticamente incapazes de conhecer o verdadeiro Deus e a sua lei, será negar a vontade salvífica de Deus, relativamente a um número infinito de homens, bem como negar a universalidade da Redenção - É, como acima dissemos, proclamar o fracasso da Providência.

Porque nós admitimos essa Providência admirável, que provê com uma espécie de munificência as necessidades da natureza, como as da graça, nós devemos confessar que todos os homens possuem os meios de chegar ao conhecimento desta verdade primeira, que é também a primeira Realidade, a primeira Vida, a primeira Beleza, o primeiro Amor, a primeira e suprema Felicidade.

[32] *Encyclic. Ad episc. Italiae.* 10 augusti 1883; DENZ. S., 1677. 2575
[33] DENZ. S. 1648.3448.

Capítulo Segundo

AS CINCO PROVAS TOMISTAS

Estes argumentos são de um alcance universal e valem para todos os seres que encontramos neste mundo, inorgânicos ou orgânicos, plantas, animais, homens e anjos.

A primeira prova é tirada do movimento ou da passividade das criaturas; a segunda, da sua atividade ou causalidade; a terceira, da sua essência, ou do seu caráter de contingência, que os faz indiferentes a ser ou não ser; a quarta, dos degraus da perfeição; a quinta, da ordem do universo.

Embora elas se completem, naturalmente, cada uma, se for bem compreendida é por si mesma suficiente e demonstra eficazmente a existência de Deus. Todas as cinco são a *posteriori*, tendo como ponto de partida a experiência, e se apóiam sobre os dados fornecidos pelo mundo sensível, subindo dos efeitos à causa[1].

I - Exposição da primeira prova

Esta prova parte do fato mais evidente e que cada um de nós já verificou, o *movimento*. Que exista o movimento neste mundo, é uma certeza de experiência. Ora, o primeiro princípio deste movimento não pode ser senão um motor imóvel. Existe, pois, um motor imóvel, ou um ser por si, autor de tudo o demais, e que nós chamamos Deus.

Entende-se aqui por movimento toda mudança, ou toda passagem de potência a ato. É manifesto que os seres são submetidos a muitas mudanças: uns, segundo a *substância*, que nasce,

[1] Cf., ST.I, 2; I *Comm. Sent.*, comentários a esse textos de S. Tomás.

morre ou se corrompe; outros, segundo a *quantidade*, na qual vemos crescimento ou diminuição; outros, segundo a *qualidade*, que se altera ou se aperfeiçoa; outros, segundo o *lugar*, que adquirem ou abandonam; outros, pelo menos, segundo a *operação*, que começa, se prolonga e termina.

Esses seres não são o princípio adequado do seu movimento. Assim tudo que se move é movido por um outro. Ora na série dos motores essencialmente ordenados, não se poderá ir ao infinito, mas se deve atingir a um primeiro motor imóvel. Logo, o primeiro princípio do movimento é o primeiro motor imóvel, que nós chamamos Deus.

Expliquemos e justifiquemos esses dois axiomas. Embora uma coisa possa se mover segundo uma parte e seja movida por outra, não será verdade que aquilo que é movido seja o princípio primeiro e total do seu movimento: os órgãos são movidos pelo cérebro, o cérebro recebeu o movimento do poder que gera o vivente, e este que gera recebeu-o de um outro. Para São Tomás, a verdade desta proposição - toda coisa que é movida exige um motor que não é ela repousa quase imediatamente sobre o princípio de contradição. Quer dizer que ela se explica por evidência, sendo evidente por ela mesma. Com efeito, o que é *ser movido?* É, para se conservar o termo de Aristóteles e de São Tomás, "ser em potência", é "*ser passivo*", e, será de algum modo não-ser. Ora, o mover é precisamente o contrário: é ser, é "agir", é "ser em ato". Mas agir e ser passivo e não-ser, serão para sempre incompatíveis, se se trata duma só coisa sob o mesmo aspecto. Portanto, não é possível, "é absolutamente impossível que uma coisa movida, seja, sob o aspecto que a faz ser movida, o motor que a mova". Afirmar o contrário será ou não entender o que se diz, ou negar conscientemente o princípio da contradição. Quem quer que entenda bem o sentido verdadeiro desta palavra, aplicada a qualquer objeto: "*movetur*" (é movido), a conclusão se impõe por si mesma e necessariamente: "portanto para qualquer coisa que não é ela: *ergo, ab*

alio[2]". Em outros termos, o que é movido, devendo passar de potência a ato, evidentemente carece da perfeição para a qual tendia. Portanto, tem necessidade de outrem que lhe dê esta perfeição, mas não pode comunicá-la se ele mesmo não a possui em ato[3]. Assim sendo, aquele que move, isto é, o que dá o ato, já está em ato e, por conseqüência, distinto do que é movido e do que está em potência. De então, esse axioma surge com evidência da distinção radical, já firmada na Ontologia, entre potência e ato.

O segundo axioma não é menos evidente. Numa série de motores essencialmente subordinados, o último não age senão por que ele é movido pelo precedente, e este, por um precedente; se for necessário proceder ao infinito, jamais se chegará ao fim. Não haverá, então, o primeiro motor e o primeiro movimento.

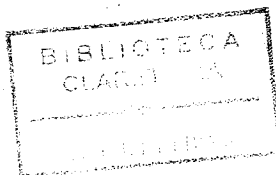
Mesmo que se diga: a série será suficiente a ela mesma, não se evitará o absurdo? Assim como cada motor não é causa primeira do movimento, também a série toda não poderia ser a causa primeira, como uma série de anéis não sustentados jamais constituirá o ponto de apoio necessário a todos.

Se fora da série desses anéis não houver uma causa primeira para sustentar a todos, nenhum se manterá. Semelhantemente, se fora desses motores, sendo um movido pelo outro, não houver um motor imóvel que seja o princípio primeiro de todo o movimento, jamais haverá movimento no universo[4]. Já que o universo se move, devemos concluir que há um motor que move e que não é movido. Este será, conseqüentemente, sem mescla de potência, o Ato puro, o Deus bendito pelos séculos.

Há uma forma popular de se propor o argumento, cujo valor não escapará a quem quer que seja. É um princípio incontestável na ciência moderna, *que um corpo em repouso não pode dar a si mesmo o movimento, e que um corpo em movimento não pode por si mesmo modificar seu movimento*: Os cálculos infalí-

[2] P. PÈGUES. *Com. ST.* Tomo I p. 98-99

[3] Cf. Supra - *Ontologia*, c. 1

[4] Renan reconhece que fora desta solução o espírito humano é "jogado de uma contradição a uma outra" (*Diálogos filosóficos*, p. 146)

veis sobre a tração das locomotivas, as maravilhas da mecânica, repousam sobre esta lei da inércia[5]. Ora, ou concebemos o mundo em repouso desde toda eternidade, e, então, será impossível explicar o movimento, se não houver um Motor distinto do mundo e imóvel em si mesmo; ou o concebemos em movimento, e então será impossível explicar que o movimento seja modificado, e que haja no mundo essas alternativas de movimento e de repouso, que a ciência e o senso comum verificam.

Será, pois, necessário reconhecer, fora e acima do mundo, um primeiro e imóvel Motor, que sempre operou move e rege todas as coisas[6].

II - Exposição da segunda prova

O segundo argumento é tirado da atividade das criaturas e se apóia na *experiência*, seja interna, seja externa, que nos mostra no mundo uma série de causas dependentes. Podem ser resumidas assim: nós descobrimos neste universo causas eficientes, nenhuma delas causadas por si mesma, de outra forma ela seria antes de si mesma, e isto é absurdo, mas de tal modo subordinadas, que uma depende da outra ou do seu ser, como o filho depende do pai, ou de sua operação, como o martelo depende da mão. Ora, será impossível que todas as causas eficientes dependam de outra causa no seu ser e na sua operação. Será necessário chegar-se a uma primeira causa independente, que seja plenamente suficiente para si mesma e produza todas as outras, e que, por isso, seja a plenitude da perfeição, que nós chamamos de Deus.

É manifesto que todas as causas não podem depender de outras causas no seu ser, porque, assim como a última depende da intermediária, também esta depende da precedente, e assim por di-

[5] Haverá muitas reservas a serem feitas sobre a maneira com que alguns sábios formulam a lei da *inércia*, pois parecem partir de alguns preconceitos do *mecanicismo* cartesiano. Mas o princípio que invocamos é inquestionável.

[6] Cf. FAGES. *L'Idée de Dieu*, I. P.; GARRIGOU LAGRANGE. *op. cit.*, p. 248 ss.

ante, se não houver então uma causa primeira e independente, também não haverá nem causa intermediária, nem última causa.

Igualmente para a operação: como a última depende da intermediária esta depende da precedente, e assim por diante, sem termo. Se, portanto, não houver uma primeira causa independente, não haverá operação, porque nós verificamos operações no universo, devemos concluir que há uma primeira causa independente no seu ser, não produzida, independentemente em sua operação e que será plena e suficiente para agir.

Assim como a primeira prova vai da série de motores subordinados para um primeiro motor imóvel, a segunda remonta da série de causas subordinadas para uma primeira causa improduzida, que existe por si mesma e que explica tudo. Ora, uma tal causa não poderia carecer de perfeição alguma, porque ela é a fonte do ser; é o verdadeiro Deus, de quem tudo procede e para quem tudo volta.

Vê-se que o princípio de causalidade intervém em todos os argumentos para comunicar-lhes a sua inquebrável força[7].

III - Exposição da terceira prova

A terceira prova se eleva do ser *contingente* para o ser necessário, e parte da experiência, que descobre em torno de nós tantos seres débeis, trazendo em si mesmos os evidentes caracteres manifestos da sua insuficiência. Vemos coisas contingentes que podem ser ou não ser, que nelas mesmas não têm a razão da sua existência, que começam pela geração e terminam pela corrupção ou pela morte. Ora, é impossível que tudo seja contingente. Logo é necessário admitir um ser necessário, que seja a razão de ser dos outros, que seja suficiente a si mesmo, que seja a fonte de toda perfeição - verdadeiro Deus.

São Tomás raciocina assim para mostrar que tudo não pode ser contingente: como o contingente pode ser e não ser, ele

[7] Cf. HUGON. *op. cit.* vol. VI, p.116 ss.

começa, e por isso, há um momento em que não era. Donde, se tudo é contingente, houve um momento no qual nenhuma coisa era. Mas, se coisa alguma não era em dado momento, nenhuma delas existiria hoje. Ora, porque hoje há realidades, será necessário admitir que tudo não é contingente e que há um ser necessário, existente por si mesmo e causa de todos os outros seres.

Em outros termos, porque o contingente não é por si mesmo, há necessidade de um outro que lhe comunique o ser; mas este, para comunicar uma realidade aos outros, deve existir antes de todos os outros, ter o seu ser não de um outro, sem o que haverá um processo ao infinito, que já declaramos impossível, mas de si mesmo.

Assim, este argumento prova não somente que há o necessário no mundo, mas que há um ser necessário por si mesmo, fonte de todo ser, perfeição absoluta. Ato puro.

Por isso, a velha objeção dos materialistas, retomada em nossos dias pela incredulidade, cai diante da evidência.

No entanto, replica-se que, se cada ser tomado separadamente é contingente, toda a série é infinita e necessária.

Respondemos, então: porque cada membro da série é contingente, a série inteira é uma coleção de contingentes. Ora, o contingente acrescido ao contingente não produz senão contingente, como os anões acrescidos a anões continuam anões, e jamais farão um homem de estatura alta. O efeito não poderá ser maior que a causa, pois a série é um efeito de contingentes. Logo, não se pode chamá-lo de necessário, a menos que se diga que o efeito é superior à causa.

Segue-se daí que o ser necessário que faz existir os contingentes é distinto deles, superior a eles, a sua razão de ser e a sua causa, e igualmente que ele tenha em si a razão de sua existência. Mas possuir em si a razão de existir, é ser a fonte da perfeição, que não deriva de um outro, que não pára em limite algum, que não é uma mescla de imperfeição ou de potência, Ato puro, que a Ontologia já nos revelou, o Deus de bondade.

IV - Exposição da quarta prova

O quarto argumento é também a *posteriori*. Pelo espetáculo da criação, apóia-se sempre na *experiência*, que nos mostra nas coisas *degraus* de perfeições, dos quais nos elevamos até ao soberanamente perfeito.

Este argumento difere totalmente do de Santo Anselmo, que é a *priori* e se mantém na ordem puramente ideal. Distingue-se também dos três argumentos precedentes, porque não considera somente o movimento, como a primeira prova, nem somente a operação, como a segunda prova, nem somente a geração e a corrupção, como a terceira prova, mas algo de mais profundo e permanente, que pertence à ordem mesma do ser, isto é, os *degraus* de perfeição.

A experiência nos leva a descobrir no mundo coisas que têm mais ou menos ser, mais ou menos vida, mais ou menos inteligência, etc. Ora, onde há tais degraus, é necessário encontrar o que é soberanamente ser, soberanamente vida, soberanamente inteligência. Logo, existirá alguém que seja soberanamente o ser, soberanamente a vida, soberanamente a inteligência, etc. Mas o que é soberanamente *tal* em um gênero é a causa de tudo aquilo que pertence ao mesmo gênero. Logo, existe alguém que é a causa de tudo o que tem ser, de tudo o que tem vida, de tudo o que tem inteligência, etc. Ora, a causa de todo ser, de toda vida, de toda inteligência, reúne manifestamente em si toda perfeição, é a plenitude do ser, Ato puro, o verdadeiro Deus.

Assim a prova conclui dos degraus ao que é soberanamente, da multiplicidade ao que é um e supremo[8].

Trata-se de justificar o axioma: "*o que é soberanamente tal em um gênero é causa das demais coisas deste gênero*". O princípio refere-se a um gênero de perfeição que comporta degraus, e por isso não se poderia pensar em dizer: o que é soberanamente homem é causa de todos os demais homens. Ora, a natu-

[8] É porque este argumento é chamado algumas vezes de *enológico* (da unidade).

reza humana não admite de mais ou de menos numa espécie, pois todos os indivíduos estão no mesmo degrau específico. Isto igualmente se entende de perfeição não englobando limite e lacuna em seu conceito, e nos quais, portanto, pode-se conceber o soberanamente perfeito e não perfeições mistas. Como não há a brancura subsistente, será absurdo dizer: o que é soberanamente branco é a causa de tudo que é branco.

O sentido do axioma, portanto, será este: o que é soberanamente subsistente é causa de tudo que subsiste, o que é soberanamente vivente e causa de tudo que vive, o que é soberanamente inteligente, sábio, bom, é a causa de tudo que é inteligente, sábio, bom. No gênero que admite degraus, o que não é ou não possui soberanamente a perfeição, mas alguma coisa minorada, não possui essa perfeição em virtude da sua natureza. O que convém por natureza, convém integralmente, sem diminuição, porque a natureza não comporta o mais ou o menos; na natureza não há mais em um e menos em outro. Logo, as coisas que têm a perfeição mais ou menos e com degraus restringidos, devem recebê-la de outro como da sua fonte. Mas esta mesma causa deve ser em última análise, o que tem a perfeição por sua própria natureza, e a qual a perfeição convêm sem diminuição, sem medidas, no supremo degrau, isto é, o que é soberanamente tal. Donde a demonstração do nosso axioma: o que é soberanamente tal em um gênero é a causa de todo restante neste gênero[9].

Aqui, ainda, é o princípio de causalidade que sustenta todo o argumento.

Eis-nos então conduzidos pelos degraus do ser à Causa, fonte de toda beleza, plenitude de toda perfeição, ideal e realidade que deve arrebatar todo amor.

[9] Cf. II *Cont. Gent.* cap. 15; KLEUTGEN. *De Deo* IV Arg; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 277 ss.

V - Exposição da quinta prova

A quinta prova aplica e coroa a quarta que nos evidencia uma multiplicidade ordenada nos degraus mais ou menos perfeitos, todos confinando com o verdadeiramente Perfeito essencial.

A ordem supõe a ordenação, a ordem suprema, o ordenador supremo, que é uma primeira inteligência e sabedoria essencial, distante do mundo e superior a tudo, a qual denominamos Deus. O argumento é inteiramente a *posteriori*, segundo o que verificamos no universo. Chamamo-lo *cosmológico*, porque é tirado da organização do mundo.

Nós descobrimos na natureza uma ordem *particular*, quer dizer, a inclinação ou a tendência de cada coisa para o seu próprio fim, e uma ordem universal, a saber, a admirável harmonia de todas as coisas dirigidas para um fim comum. Cada uma dessas duas ordens fornece a prova irrecusável de que existe um ordenador supremo, todo poderoso e todo perfeito.

Havíamos observado no mundo inorgânico uma tendência interna que mantém cada ser na unidade segundo um tipo determinado, ao ponto de que a ciência deverá contar tantas espécies de corpos simples, tantas espécies de corpos compostos, com propriedades irredutíveis e permanentes. Mais evidente ainda nas plantas, esta força viva que rege todas as partes para o bem do todo, assegura a nutrição, o desenvolvimento, a multiplicação das células, a fecundação das sementes, a perpetuidade da espécie. Nos animais a tendência é tão manifesta, a solidariedade das diversas partes de tal modo certa, que apenas o estudo de um dente seria suficiente a um gênio, já o dissemos, para reconstruir no seu espírito todo o organismo. As maravilhas do instinto, tantas vezes verificadas, levaram ao célebre entomologista H. Fabre dizer que ele via Deus nos insetos.

A ordem é sobretudo admirável nesta obra-prima que é o corpo humano, seja na estrutura dos órgãos, seja no sistema nervoso e no sistema do grande nervo simpático, seja na dupla circulação: Os glóbulos do sangue postos na seqüência de um após outro,

fariam a circulação muitas vezes em torno da terra, e, não obstante, todos exercem tão bem um papel no organismo, que o sangue se empobrece na medida em que faltam os glóbulos vermelhos, e que os glóbulos brancos o acorrem, como acrobatas, para os pontos ameaçados para defendê-los contra a invasão dos micróbios.

Enfim, em todo o conjunto do mundo, nós descobrimos uma ordem universal que canta, como os céus, a glória divina: a ordem *dinâmica*, ou causalidade, segundo a qual os corpos agem uns sobre os outros segundo sua massa ou sua distância, como na atração universal; a ordem *teleológica*, ou de finalidade, segundo a qual os minerais servem aos vegetais, os vegetais aos animais, os animais ao homem. A harmonia dos infinitamente grandes e dos infinitamente pequenos estende-se por todos:

"Frase tão profunda,
Que em vão a sondamos:
O olho vê um mundo,
A alma nele encontra um Deus".
(Victor Hugo)

Como o acaso cego escreveria este livro que é o universo? Vejamos uma demonstração manifesta ao alcance de todos e confirmada pelo cálculo das probabilidades: "Suponhamos que tendes encontrado treze letras formando a palavra *absolutamente*. Aqui não hesitareis mais e afirmareis, sem medo de errar, que o autor desta justaposição sabia ler e quis formar a palavra portuguesa que ledes. Mesmo sabendo que o contrário é teoricamente possível, não o vereis como praticamente realizável. E, com efeito, neste caso, o cálculo mostra que há **3.628.800** a apostar contra **1** a favor da vossa conclusão... Vê-se que será suficiente aumentar um pouco o número das letras que formam a notável disposição, para passar duma probabilidade ordinária para uma certeza prática[10]". Se

[10] Cf. POISON. *Recherches sur la probabilité des jugements en matière civile et en matière criminelle*, citado por Carbonelle. *Les Confins de la science* t. II, IX.

não se trata de uma frase, mas de um livro inteiro, dum poema excelente, como a *Ilíada*, a *Eneida*, a *Divina Comédia*, a certeza é absoluta e inabalável: embora a combinação das letras que tornam essas obras-primas sejam sempre teoricamente possíveis e possam sempre realizar-se - é certo que elas jamais se realizarão sem a ação de uma causa inteligente. A ordem do universo não é mais complicada que a disposição das letras num volume? Se o poema prova quem é o poeta, se o relógio prova quem é o relojoeiro, a ordem do mundo prova uma inteligência separada, dotada de sabedoria infinita para concebê-lo de um poder infinito para a realizá-lo[11].

Eis como as cinco vias tomistas nos conduzem ao primeiro Motor, ao primeiro Agente, ao primeiro e soberano Ser, ao primeiro e supremo Ordenador e Governador, Fonte de tudo que existe, Bem de todo bem, e cuja visão será sempre nossa suprema felicidade.

[11] Cf. SERTILLANGES, FARGES, GARRIGOU-LAGRANGE, obras citadas; SAINT ELLIER. *L'Ordre du monde*; Dr. MURAT. *L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines.*

Capítulo Terceiro

A ESSÊNCIA DE DEUS

Tese XXIII - " *Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*"

"A essência divina por aquilo mesmo que ela se identifica com a atualidade em exercício do ser ou que ela é o próprio ser subsistente, nos é proposta como bem constituída na sua razão metafísica e por isso também nos dá a razão da sua infinidade em perfeição[1]."

Esta tese fecha a questão discutida entre os escolásticos a respeito da razão formal ou constitutiva da essência divina.

A razão constitutiva é o que nós concebemos em primeiro lugar, aquilo que é a raiz dos atributos e que explica todo o resto[2].

Muitos teólogos responderam com Scoto que a essência divina está constituída pela infinidade ou a reunião de todas as perfeições. Tomistas categorizados com João de S. Tomás, Gonet, Billuart, a escola de Salamanca[3], pensam que aquilo que há de primeiro e de mais perfeito em Deus é a inteligência em ato ou a intelecção. Todavia, notáveis tomistas, com Capréolo, Bañez,

---

[1] Cf. *I Sent*, 8,1,I. P. 4 a 2 e q. 13 a 11.
[2] Cf. Comentadores de S. Tommas; HUGON *De Deo uno et Trino*, p. 67 ss.
[3] Cf. Salmant. *De scientia Dei*, nº 43 ss.

Contenson e, em nossos dias, a maioria dos teólogos pensam que é sobretudo o ser em si ou o ser subsistente. Diversas fórmulas traduzem a mesma teoria: algumas afirmam que Deus é a fonte primeira porque ele não é de um outro, mas de si mesmo, e por si mesmo *a se* (*aseitas*); outros, acentuam mais diretamente que Deus é a atualidade suprema, porque ele é a própria substância do ser ou o ser subsistente. Embora essas matizes não atinjam o fundo da doutrina, é preferível a fórmula adotada pelo nosso documento: a essência divina identifica-se com a atualidade do ser, não uma atualidade abstrata, mas com a atualidade em exercício, (*exercitae actualitati*), ou com o próprio ser subsistente.

É mesmo esta, parece, a definição que Deus dá de si mesmo: *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14). Ele não diz: Eu sou aquele que pensa ou aquele que quer, mas *aquele que é*, como se quisesse dizer: meu nome, minha definição, é o *Ser*, e, pelo fato que Eu sou o Ser, toda perfeição me convém, tudo tira de mim a sua origem. É também o que os Padres têm em vista quando definem Deus *o abismo do ser (pelagus essendi*[4]*)*. S. Tomás insiste especialmente sobre essa consideração. "Em Deus, diz ele, o próprio ser é a essência, e por isso o nome que é tirado do ser é aquele que o designa propriamente ou que é o seu nome próprio... Entre os outros nomes, o que se tira do ser é o que convém melhor a Deus[5]." Vê-se, então, que o ser mesmo, o ser subsistente é o que S. Tomás contempla em primeiro lugar em Deus. E por ser Deus o ser subsistente, o Doutor Angélico conclui que nele se encontram todas as perfeições. "Porque Deus, diz ele, é o próprio ser mesmo subsistente, nada da perfeição do ser lhe pode faltar. Todas as perfeições pertencem à perfeição do ser[6]."

Consideremos que o ser em Deus não é como em nós, o ínfimo degrau, ao qual se juntam a vida e a inteligência, mas que ele é a fonte, a plenitude, o cume, o resumo de tudo. Nas criaturas, o

[4] CIRILO ALEXANDRIA. *In Joan*, II, nº 11 (P.G. LXX, 924).
[5] Cf. *I Sent.*, Dist. 8,1, q. 1, a; S.T.I., P.13 a 11.
[6] ST I. q. 4, a 2.

ser simples, porque é recebido na essência, aparece-nos como nu e incompleto, tanto assim que as perfeições ulteriores da vida e da inteligência não o vêm completar e coroar. Mas o ser subsistente, tomado em toda sua acepção, diz mais que a vida só ou que as perfeições que dela derivam, porque ele diz toda plenitude de perfeição: *includit omnem perfectionem essendi*[7].

Assim concebida, a essência divina nos aparece como bem constituída na sua razão metafísica e como a razão fundamental das outras perfeições. Do momento que Deus é o ser subsistente ou a atualidade do ser, ele é plenitude e o abismo que exclui todo o limite para o ser, ou para duração, para o espaço ou para o tempo, e por isso é necessariamente infinito, imenso, eterno.

Eis, portanto, o que devemos em primeira razão conceber em Deus, e o que, conseqüentemente, é a razão formal, constitutiva da essência divina e a fonte dos atributos.

A nossa fórmula afasta eficazmente muitos erros recentes sobre a natureza de Deus. Para Schell, a essência divina é o ser causa de si mesmo[8]; no dizer de Charles Secrétan, Deus ou o Absoluto é a causa da sua existência, a causa da sua própria lei, e ele determina segundo a sua vontade o modo pelo qual se produz, donde esta fórmula: *Eu sou o que eu quero*[9]. Segundo Lequier e Boutroux, a essência divina não pode ser ela mesma se ela não se realiza livremente[10].

Tudo isso é contradição e injúria ao verdadeiro Deus. A causa é antes do que ela produz: se Deus é causa de si, se o Absoluto se produz, se sua essência se realiza, ele é antes dele mesmo, ele está submetido ao fazer-se. Temos, então, a evolução do panteísmo.

[7] *"Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit omnem perfectionem essendi, praeminent vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus"* (I, 4,1 ad 3).
[8] SCHELL. *Katholische Dogmatik*, II, p. 20, 137, ss.
[9] SECRÉTAN. *La philosophie de la liberté*, II l. XV p. 361 - 370.
[10] LEQUIER. *La recherche d'une vérite première* p. 82, 85; BOURTROUX. *Contingence des lois de la nature*, 3ª ed. p. 156

Por outro lado, se a liberdade e a vontade de Deus são a causa, ou a razão da sua essência, disto se segue que a vontade é a razão da verdade e do bem, o que seria a destruição do fundamento imutável das essências. "Dizer que a justiça depende da simples vontade, é dizer que a vontade divina não procede segundo a ordem da sabedoria, o que é uma blasfêmia[11]."

[11] *De Veritate*, 23, 6.

Capítulo Quarto

COMPLEMENTOS TEOLÓGICOS SOBRE A NATUREZA E OS ATRIBUTOS DE DEUS

A nossa tese tomista, ao indicar o constitutivo da essência divina, indicou também a razão primeira e profunda dos atributos. Cabe a nós completar essa doutrina sob o ponto de vista teológico, a fim de apresentar ao leitor todo o tratado de Deus de modo abreviado.

Em todos os povos privados da luz da Revelação, a idéia de Deus aparece transformada e desfigurada. A natureza deste trabalho não comporta a exposição destes inúmeros erros, pois tudo isto pertence à história das religiões[1]. Ser-nos-á suficiente relembrar em largos traços os ensinamentos da Escritura e dos Padres, e os do Magistério infalível.

I - Resumo dos ensinamentos da Escritura e dos Padres

Afirma o Antigo Testamento, com muita firmeza e muita energia, que existe um Deus único e criador, que só pela sua vontade e sua palavra produziu do nada todas as coisas , o céu, a terra,

[1] Sobre a noção da divindade nos diversos povos, cf.: R. P. LAGRANGE, O. P., *Les Religions sémitiques*; R. P. DHORME, O. P. *La Religion assyro-babylonienne*, Conférences à l'Institut catholique de Paris, édit, chez Gabalda; CARRA DE VAUX. *Conférences à l'Institut catholique de Paris*; Mgr LE ROY, *La Religion des Primitifs*; BROUSSOLLE. *Cours d'Instruction réligieuse, La Religion et les Religions*; VIGOUROUX. *La Bible et les découvertes*; FUSTEL DE COULANGES. *La cité antique*.

e tudo que eles contêm[2]; um Deus que é a plenitude do ser e o soberano Senhor[3]; um Deus todo poderoso que comanda e faz logo saírem os seres do nada, que diz uma palavra e cria todas as coisas[4]; um Deus que tudo sabe, o passado, o presente, o futuro, que anuncia as coisas futuras antes que elas cheguem[5], que penetra os segredos dos corações[6]; um Deus providência, que tem o cuidado de todas as coisas[7]; um Deus santo e justo, que odeia a iniqüidade e pune a seu modo os poderosos deste mundo violadores da sua lei[8]; um Deus de bondade, que faz raiar a sua misericórdia sobre todas as suas obras[9].

Nosso Senhor, no Evangelho, apresenta-nos Deus não somente como Criador, soberano Senhor e Rei[10], mas também como um Pai, seu Pai e nosso Pai, o Pai de todos os homens, que distribui os tesouros de sua bondade sobre todos, sobre os bons e sobre os maus[11].

O Apocalipse de S. João celebra os louvores de um Deus único, eterno, Alfa e Ômega, princípio e fim de todas as coisas, todo poderoso, que criou o universo só pelo mandato da sua vontade[12].

Nas Epístolas de S. Paulo, Deus é glorificado como o soberano Senhor, o Rei dos séculos, o imortal, o Todo-Poderoso, a cuja vontade nada resiste, o Criador que produziu tudo e que se

[2] *Gen.*, I, Ps., XXII, CXXV; *Eccli.*, XXVIII; II *Macab.*, VII, 28.
[3] *Ex.*, III, 14, XX, 2.
[4] *Ps.*, CXLVIII, 5.
[5] *Is.*, XLI et XLIV; *Eccli.*, XXIII, XX, 24 ss.
[6] *Paralip.*, XXVIII, 9; *Eccli*, XLII, 18.
[7] *Eccl.*, v, 5; *Sap.*, VI, 8 XIV, 3.
[8] *Ps.*, V, 5-7, *Sap.*, VI, 6,ss.
[9] *Ps.*, CVI, CVII, etc.
[10] *Mat.*, VI, 9-10, XIII, 43, XXVI, 29.
[11] *Mat.*, V, 16, 45, VI, 1, 4, 6, XI, 17, *Joan.*; XX; 17.
[12] *Apoc.*, I, 8, IV, 8, 11, X, 6, XIV, 7, XXI 6; XXII; 13.

manifesta pela criação, o Pai que nos ama e que quer a salvação de todos os homens[13].

Os escritores vizinhos dos Apóstolos, que são chamados de Padres Apostólicos, lembram muitas vezes a verdadeira doutrina sobre a divindade. S. Clemente de Roma considera especialmente em Deus o todo poderoso, a bondade, a misericórdia[14]; Hermes se preocupa sobretudo em afirmar a unidade de Deus e o dogma da criação[15].

Os Padres Apologistas expõem e defendem contra os pagãos a natureza do verdadeiro Deus. S. Justino insiste sobre a unidade e sobre a transcendência de Deus[16]. Minucius Félix prova a existência dum Deus único, criador e soberanamente sábio, pelo espetáculo do céu, a ordem das estações, a contemplação do mar, de toda a natureza[17]. Tertuliano demonstra à unidade de Deus, pela noção do ser absoluto e perfeito: um ser que é a própria perfeição é necessariamente único. Depois pelo testemunho da alma humana: "Por instinto, o homem se dirige ao verdadeiro Deus e o chama pelo seu verdadeiro nome - Grande Deus! Deus bom!, e o toma como testemunha e como juiz: Deus o vê, eu me entrego a Deus, Deus me recompensará. Oh! testemunho duma alma naturalmente cristã!"[18]. Santo Irineu defende a divindade contra as blasfêmias dos Gnósticos. Deus é o ser soberanamente perfeito que por mais perfeito que se possa concebê-lo ele permanece inefável[19].

Orígenes chama Deus de Mônade, a Unidade incompreensível, inapreciável que, no entanto, pode ser conhecida pelo homem na medida em que este se liberta da matéria[20].

[13] *Rom.*, IX, 14-21; I Tim., I, 17, VI, 15-16; *Rom.*, VIII, 15, 20; *Gal*, IV, 5, 6; *Ephes.*, I, 5; I, *Tim.*, II, 4.
[14] S. CLEMENS. *Epist.*, *Cor.*, XIX, XXIII, XXVII, XXIX.
[15] HERMAS, *Pastor.*, *Mandat.*, I, 1.
[16] S. JUSTINO, *Dialog.*, 11, P. G., VII, 493.
[17] MINUCIUS FELIX. *Octavius, 18,19.*
[18] TERTULIANO. *Apolog.*, c. XVII, P. L., I, 377; *Lib. de testimonio animae*, P. L., I, 610-611.
[19] S. IRENEU, *Adv. Haeres*, lib. I,1 - lib. III, 9,15.
[20] ORÍGENES. *Adv. Cels.* VI; in Joannem., XIX, *De principiis*, I, 1, 7.

A partir de então, na proporção em que o cristianismo se expande, a doutrina do verdadeiro Deus conquista as inteligências, e os Padres das idades seguintes poderão começar a construir as grandes sínteses, que terminarão com as Sumas Teológicas da Idade Média.

II - Resumo dos ensinamentos da Igreja

Com os dados da Escritura e dos Padres, a Igreja formulou os ensinamentos que devemos crer sobre a natureza divina.

1º Todos os símbolos, todas as profissões de fé, impõem como artigo primeiro e fundamental a crença na existência de um Deus único. O símbolo dos Apóstolos nas suas múltiplas redações[21], a fórmula dita Fé de Damaso[22], o símbolo dito de Santo Atanásio[23], os concílios de Nicéia e de Constantinopla[24], de Latrão[25] e de Florença[26], a profissão de fé do Concílio de Trento promulgada por Pio IV[27], enfim, o Concílio Vaticano I[28], têm uma só e mesma voz para proclamar a existência do verdadeiro Deus, único Criador e Senhor.

2º O que a Igreja professa não com menor energia, é a transcendência absoluta de Deus e a sua distinção do mundo. Confundir Deus com a natureza, estabelecer a *consubstancialidade* de Deus e da natureza, isto é, pretender que Deus e o mundo são uma só substância universal que se manifesta em variedades infinitas, não será negar o verdadeiro Deus, que merece toda honra e toda glória? Tal foi a teoria do monismo grego, que reapareceu na Idade Média com Escoto Eriúgena, Amaury de Chartres, David de

[21] DENZ. S., 1-13.
[22] *Idem*, 15.
[23] *Idem*, 39. 75.
[24] *Idem*, 54-86. 25-74ss.
[25] *Idem*, 428. 800
[26] *Idem*, 703. 1330.
[27] *Idem*, 994. 566.
[28] *Idem*, 1782, 1801. 3011-3032.

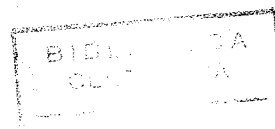
Dinant, e foi erigido em sistema, no século XVI, por Giordano Bruno, no século XVII, por Spinoza, sob o nome de panteísmo. É ainda dos nossos dias um erro muito vivo, que tentou recentemente esconder-se e se abrigar sob as formas mais brilhantes do imanentismo. A Igreja tem perseguido esse erro em todos os seus passos e manifestações.

Amaury de Chartres ousou sustentar que Deus é o princípio de todas as coisas, a própria alma do mundo. O IV Concílio de Latrão, 1215, reprovou "este dogma perverso do ímpio Amaury, que o pai da mentira cegou-lhe o espírito a tal ponto que a sua doutrina deve ser vista ainda menos como uma heresia do que como uma loucura[29]".

O misticismo esquisito de Eckart abrira uma porta para o panteísmo. O Papa João XXII, a 27 de março de 1329, condena as proposições nas quais este doutor afirmava que os justos e santos podem se transformar em Deus[30]. Mas pelo sentimento da Igreja, Deus é de tal modo distinto do mundo e elevado acima das criaturas as mais perfeitas que jamais, nem os justos pela graça, nem os santos pela glória, poderão se confundir com Deus.

Mas sobretudo no século XIX é que foi necessário combater o pernicioso erro. Prescreveu-se primeiro os sistemas ideológicos que o continham. O Santo Ofício, a 18 de setembro de 1861, condena essa proposição dos Ontologistas: "O ser que nós concebemos em todas as coisas, sem o qual nada concebemos, é o ser divino[31]. " - Não, não, Deus não se confunde com o ser comum e vago que é percebido em todo conhecimento, ele está acima de tudo isso.

O *Sillabus* de 1864, do qual Pio X proclamou recentemente a indiscutível autoridade, fere com a reprovação toda a teoria: "Deus não é outra coisa que a natureza, ele está submetido a mudança: Deus, na realidade, se faz no homem e no mundo, o universo é deus e a própria natureza de Deus. Deus e o mundo, espí-

[29] DENZ. S., 433. 807.
[30] *Idem*, 510-513. 960.807.
[31] *Idem*, 1660. 2842.

rito e matéria, necessidade e liberdade, verdade e falsidade, justo e injusto são uma só e mesma coisa[32]."

O Concílio Vaticano I declara que Deus é único por natureza, isto é, que o ser divino não pode ser dividido em muitos seres, e que não podem existir muitos deuses ou muitas naturezas divinas; que Deus é distinto do mundo, não por uma distinção somente da razão, mas pela mais *real* distinção, não à maneira em que um indivíduo distingue-se do outro da mesma espécie, mas por sua distinção *substancial* e radical que o eleva acima de todo o universo: "*Praedicamus est re et essentia a mundo distinctus*[33]."

O canon 3º condena o princípio geral do panteísmo: "Anátema a quem diz que a essência de Deus e de todas as coisas é una e idêntica[34]."

O canon 4º condena cada uma das formas do panteísmo: Do panteísmo imanetista, segundo o qual os seres seriam uma emanação da substância divina; do panteísmo evolucionista, segundo o qual, Deus evoluindo torna-se todas as coisas; do panteísmo do ser indeterminado, segundo o qual Deus é o ser universal que, em se determinando, torna-se tudo aquilo que nós classificamos em gênero e espécie: "Anátema a quem afirmar que as coisas finitas, sejam corpóreas, sejam espirituais, ou pelo menos as espirituais, são emanações da substância divina; ou que a essência divina, pela manifestação e evolução de si mesma, torna-se todas as coisas; ou enfim, que Deus é o ser universal e indefinido, que, determinando-se, constitui a universalidade das coisas e a sua distinção em gêneros, em espécie e em indivíduos[35]." Outros documentos acentuaram ainda essas condenações.

O Santo Ofício, a 14 de dezembro de 1887, proscreveu diversas proposições de Rosmini, cuja doutrina sintetiza-se no seguinte: o ser que se manifesta imediatamente ao nosso espírito é

[32] DENZ. S.,1701. 2901.
[33] *Conc. Vatic. sess.* III, cap. 1, *Deo rerum omnium Creatore.* DENZINGER-BANNWART, 1782. 3001.
[34] DENZ. S. BANNWART, 1803, 3023.
[35] *Idem*, 1804. 3024.

alguma coisa de divino, que verdadeiramente pertence à natureza divina: é o próprio Deus, é o ser divino, não no sentido figurado, mas no sentido próprio, que se revela a todas as inteligências[36].

Por fim, S. Pio X, na Encíclica *Pascendi*, condenou o simbolismo, o imanentismo, todas as teorias que tendem a negar a personalidade divina e a confundir Deus com o objeto do pensamento ou com o sujeito pensante.[37]

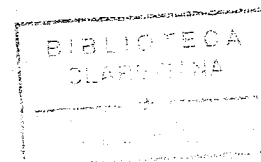
Portanto, segundo as declarações do Magistério Supremo, Deus é absolutamente distinto do mundo que nos envolve, e de nós mesmos, do nosso espírito e do nosso conhecimento.

3º Após ter afastado os erros, a Igreja definiu brevemente a natureza divina: "é uma substância única, inteiramente simples, instável, espiritual, elevada inefavelmente acima de tudo o que é; e de tudo o que pode ser concebido fora dele[38]."

Deus é uma substância, isto é, uma realidade primeira, que não tem necessidade de suporte algum para existir, única, isto é, que ela não se realiza senão em um só Deus, que não pode se multiplicar em muitos seres; inteiramente simples, porque não pode existir em Deus nem partes, nem distinção, nem divisão, tudo é perfeição e atualidade espiritual, isto é, que Deus é um puro espírito e que o antropomorfismo real não tem sentido. Tudo que é corpo ou matéria, ou unido a corpo e à matéria, está submetido à mudança, não realiza por si mesmo e de repente a perfeição definitiva e absoluta, repugna que o ser primeiro possua o que quer que pareça imperfeição e potencialidade.

Enfim, esta substância é distinta de tudo que é criado e infinitamente o ultrapassa infinitamente.

4º A Igreja ensina que Deus, em virtude da sua suprema transcendência, é plenamente suficiente para si mesmo e não tem necessidade alguma das criaturas. Ele é bem-aventurado em si mesmo e por si mesmo, e se operou fora e produziu o mundo, isto

[36] *Idem*, 1891. ss. 3201.
[37] Idem, 2108. - Edit. des Questions actuelles, p. 63. 3500
[38] *Conc. Vatican., loc. cit.*, DENZ. S., 1782. 3001

não foi para aumentar a sua bem-aventurança, mas unicamente para fazer o bem, comunicar a sua bondade, manifestar a sua glória[39].

Para tornar esses ensinos mais manifestos, nos é necessário falar dos atributos e das perfeições de Deus.

III - Noção de atributo divino

Vimos que Deus é uma substância inteiramente simples, e no qual não pode haver partes e divisão.

No entanto, nosso espírito limitado, não podendo traduzir num só conceito esta única e transcendente realidade, recorre a múltiplos e variados termos: os qualificativos que damos à natureza divina chamam-se atributos divinos. Assim, nós dizemos que Deus é infinito, imenso, eterno, sábio, bom, justo, etc.

Alguns desses termos, expressos por nomes *negativos*, excluem diretamente de Deus as imperfeições das criaturas, e, indiretamente, levam à conclusão da sua perfeição super-eminente. Assim, a infinidade significa que Deus não é limitado por aquilo que limita as criaturas, e, conseqüentemente, que ele em si mesmo possui a plenitude do ser, da vida, etc. A imensidade, a eternidade que Deus, ao contrário das criaturas, não é limitado nem pelo espaço, nem pelo tempo, e, por conseqüência, que ele é plenamente a perfeição.

Os outros atributos, *positivos*, em que termos significam sua própria realidade, designam diretamente as perfeições, por exemplo, a sabedoria, o todo poder, a santidade, a justiça, a bondade, a misericórdia.

[39] Idem, Idem, 1782-1783. Cf. também P. MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame, Carême de 1873 et Carême de 1784*, P. GARRIGOU-LAGRANCE, *Dieu*, I. P. 3000 ss.

Antes de dizer uma palavra a respeito de cada um dos atributos, expliquemos bem nitidamente as suas relações com a natureza divina.

IV - Em Deus não há distinção real entre substância e os atributos

Consultemos a respeito desse assunto o tríplice testemunho da Igreja, dos Padres e da Escritura.

1º - A Igreja teve que intervir para fixar este ponto de doutrina, em torno do qual a Idade Média viu surgirem discussões muito célebres. Gilberto de la Porrée, bispo de Poitiers, no século XII, ensinou que os atributos em Deus são como realidades distintas, embora inseparáveis. Por isso, segundo ele, não se pode dizer: Deus é a divindade, Deus é a sabedoria, etc. O abade Joaquim de Fiore, mais tarde, retomou o mesmo erro, sob outra forma.

Nossos modernos panteístas, e todos os que submetem Deus à evolução, introduzem necessariamente distinções reais entre a substância divina e as diversas manifestações que ela reveste indefinidamente.

Já, em 668, o XV Concílio de Toledo formulou esta profissão de fé: "Em nós homens, o ser pode existir sem o querer e o querer sem a sabedoria. Isto não é o mesmo em Deus, porque ele é uma natureza absolutamente simples, para ele é uma mesma realidade o ser, o querer e a sabedoria"[40].

Eugênio III, no concílio de Reims, 1148, assim se expressa, em nome da Igreja: "nós cremos e nós confessamos que a natureza simples da divindade é o próprio Deus, e que não se pode em sentido algum católico negar que a divindade seja Deus, ou que Deus seja a divindade. Se se diz que Deus é sábio pela sabedoria, grande pela grandeza, eterno pela eternidade, um pela unidade, nós cremos que esta sabedoria é o próprio Deus, que esta grandeza é

[40] DENZ. S., 294. 566

Deus, que esta eternidade é Deus, que esta unidade é Deus. Em outros termos, Deus é por si mesmo sábio, grande, eterno e um[41]".

Não menos categóricas são as declarações do concílio Vaticano I[42]: "Deus é uma substância inteiramente simples[43] ("*simplex ommino*"[44]), na qual, conseqüentemente, não poderia haver pluralidade ou distinção".

2º - Os Padres pregaram essas verdades em linguagem magnífica. "A substância divina, diz Santo Agostinho, é ela mesma o que ela tem (*quod habet est*). A ciência pela qual Deus sabe e a essência pela qual ele é, são uma só realidade[45]". - Igualmente, São Leão Magno: "Nenhum dos homens é a verdade, nenhum a sabedoria, nenhum a justiça, embora muitos entre eles tenham uma participação na verdade, na sabedoria, na justiça. Em Deus, nada de parecido: o que ele tem não é uma qualidade participada, é a sua essência mesma[46]". "E S. Gregório Magno: "A sabedoria tem a vida, mas o que ela tem, não é outra coisa senão o que ela é; para ela, viver e ser são uma só coisa. Ao contrário, os servidores da Sabedoria têm a vida de tal modo que aquilo que eles têm não é o que eles são, porque, para eles, o ser não é a vida... A Sabedoria tem sua essência, ela tem sua vida, mas ela é ela mesma o que ela tem *sed hoc quod habet ipsa est*[47]"

3º - A Igreja e os Padres tiram esses ensinamentos da Escritura. Os Santos Livros não distinguem Deus dos atributos que eles lhe dão, eles afirmam que Deus é ele mesmo o que ele tem. A vida está em Deus, mas Deus é também a vida, e a vida é a luz dos homens[48] o Espírito de Deus é a verdade - *Spiritus veritas est*[49]; o

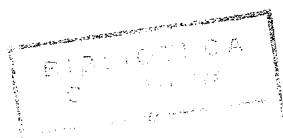
[41] *Idem*, 389. 733.
[42] *Idem*, 431-433. 803-805.
[43] *Idem*, 993. 1880.
[44] *Idem*, 1782. 2001.
[45] S. AGOSTINHO. *In Joan., tract*, X, c. IX; P.L., XXXV, 1887.
[46] S. LEÃO M. *Epist. 15 ad Turrib.*, 5; P. L., LIV, 689.
[47] S. GREGÓRIO. M. *Moral., lib.* XVIII, c. 50; P. L., LXXVI,, 87.
[48] Jo, I. 4.
[49] *Ibid.*, V, 6.

Verbo de Deus é o caminho, a verdade e a vida[50]; Deus é a luz, Deus é a caridade[51]. No Antigo Testamento também Deus se chama de Sabedoria: "Eu, a Sabedoria, eu habito no Conselho[52]"; Ele se diz o Ser: "Eu sou aquele que é[53]". Eu não tenho somente a vida, a perfeição, eu sou tudo isto, porque eu sou o *Ser*, na plenitude: "*Ego sum qui sum*".

V - Utilidade e necessidade de distinguir em nosso espírito a natureza divina dos atributos divinos

Todavia, se a substância e as propriedades são em Deus uma única realidade, os termos pelos quais nós as exprimimos não são simples sinônimos, e os conceitos nos quais o nosso espírito os representa não são idênticos: temos aqui distinções lógicas perfeitamente fundadas. Embora a natureza e os atributos sejam uma só coisa, eles eqüivalem, devido a sua infinita perfeição, a inumeráveis realidades distintas nas criaturas, nas quais a operação não é a substância e nas quais a substância não é a existência, etc.: portanto, tantos fundamentos, do lado do objeto, quantas distinções, no nosso espírito.

De outra parte, nossa inteligência tem necessidade de conceitos variados para melhor compreender a soberana perfeição. Se nós víssemos a essência divina intuitivamente, como os bem-aventurados, uma só idéia, uma só palavra, ser-nos-ia suficiente para ver e dizer Deus, no entanto, porque o nosso conhecimento é fragmentário, somos obrigados a multiplicar os conceitos e os termos, a fim de chegar por esse longo trabalho à apreensão de Deus sob seus diferentes aspectos, a descrevê-lo de um modo mais completo, e a defini-lo com maior exatidão: as perfeições sucessivamente estudadas nos fazem penetrar nas profundezas e na plenitude da divindade.

[50] *Ibid.*, XIV, 8.
[51] I.*Jo.*, I, 5, IV, 8.
[52] *Pr.*, VIII, 12.
[53] Ex., III, 14.

Este processo de conhecimento, este método de teologia, são por isso tão legítimos como necessários. Por isso, o Papa João XXII condenou aos 27 de março de 1329, esta proposição do místico Eckart "Nosso espírito não pode conceber em Deus nenhuma distinção : *Nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi*[54]."

Eis os princípios que jamais deverão se perder de vista, na medida em que estudarmos cada um dos atributos divinos.

VI - A infinidade de Deus[55]

O infinito quer dizer o que não tem fim, que não é restringido por limite algum - Onde estarão os limites? - Eles podem ser concebidos ou na substância, que, submissa a uma medida, limitada de um modo particular, não reúne em si toda a plenitude; ou na qualidade, que deve parar em um degrau determinado; ou na quantidade, que possui partes, um começo e um fim. Chamaremos então de infinito na substância o que não tem limite algum na sua essência nem no seu ser e que concentra em si toda a perfeição; infinito na qualidade, o que na ordem da qualidade terá uma intensidade sem medida; infinito na quantidade, uma linha, uma extensão, uma grandeza, um número, que não terão termo algum.

Todos os doutores católicos estão de acordo ao afirmarem que, fora de Deus, nenhuma substância pode ser infinita, esgotando todo o ser; ela seria inteiramente independente, ela seria o próprio Deus. Uma tal suposição será evidentemente contrária à fé.

Muitos teólogos pensaram que poderia existir uma criatura de tal modo ideal e acabada, que a toda poderosa potência divina não poderia produzir uma mais excelente. A teoria comum, ao contrário, é que jamais uma criatura será perfeita a ponto de Deus não poder fazer algo melhor. Por mais elevada que a suponhamos,

[54] DENZ. S. 523. 973.

[55] Ver ST I, q. VII, e o *Commentaire du* P. PÈGUES, O. P., vol. I; Privat, Toulouse e as conferências de P. MONSABRÉ já citadas. Quaresma 1873 et 1874.

- restará sempre entre ela e Deus degraus infinitos, jamais ela portanto, atingirá o último, jamais se igualará com a potência divina: Deus poderá sempre ir mais longe, fazer sempre o melhor, indefinidamente.

Deixemos, também, de lado essas questões de escola sobre as quais a Igreja não se pronunciou, para nos manter na exposição da doutrina católica.

É uma verdade da nossa fé que Deus é infinito na substância e em perfeição. Esta infinidade é negada pelos monistas, pelos panteístas, pelos imanentistas, por todos aqueles que pretendem que Deus é um perpétuo recomeçar, ou que ele é capaz de evolução e de mudanças.

Os verdadeiros crentes sabem que as controvérsias sobre o fundo da questão não são admissíveis; a Escritura e a Tradição não admitem a menor dúvida a esse respeito[56].

Ao dizer a Moisés: Eu ***sou*** aquele que ***é***, Deus se proclama evidentemente o infinito, o abismo do ser, a plenitude[57] - "O Senhor é grande, exclama o salmista, acima de todo louvor, e a sua grandeza não terá fim[58]". São Paulo explica, no Areópago, que Deus dando o ser às criaturas; o ser, a vida, a respiração, tudo o que elas são, não é limitado pelo nosso mundo, que ele não habita em templos feitos por mão de homem, e, por conseqüência, que ele é infinito[59].

"Eu creio no coração para a justiça, eu confesso pela boca para a salvação, diz um piedoso doutor, eu confesso uma Trindade indivisível, um só Deus, infinito em grandeza, todo poderoso em virtude, perfeito em bondade[60]".

[56] Sobre certas teorias recentes, cf. o excelente artigo de P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le Dieu fini du Pragmatisme*. In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques, avril 1907 et le livre Dieu,* II, P.

[57] *Ex.*, III, 14.

[58] *Ps.*, CXLIV, 3.

[59] *At.*, XVII, 25.

[60] *De Speculo*, c. 33. P. L., XL, 984.

A Igreja canta esse dogma na sua Liturgia: Deus é de tal modo a plenitude que a sua misericórdia não tem medida, e que o tesouro da sua bondade é infinito[61].

Ela o proclama nos seus concílios: "A Santa Igreja Católica, Apostólica Romana, crê e confessa que há um Deus único, verdadeiro e vivo, incompreensível, infinito em toda perfeição[62].

A razão dessa doutrina é bem clara. Donde poderia vir o limite para Deus? Não de si mesmo, porque ele é, por essência, o Ser, a Perfeição, a Plenitude; não de uma causa estranha, porque tudo depende dele e ele de nada depende.

Ademais, se ele não fosse infinito, se nele houvesse, como em nós, o termo, o limite, ele seria dependente, não seria mais o Ser primeiro! Também a linguagem da razão e da fé sempre indentificaram Deus e o Infinito.

Já que Deus nos ultrapassa em toda a sua infinidade, é evidente que nós lhe devemos, por esse título, o respeito, a submissão, a homenagem, assim como nós devemos ao nosso primeiro Princípio a adoração, e ao nosso Fim último, o Amor.

VII – A imensidade de Deus

A infinidade de Deus, que acabamos de estudar, comporta necessariamente a imensidade e a eternidade. Um ser que não conhece limite algum, não pode ser limitado nem pelo espaço, nem pelo tempo: ele está em toda parte, como existe sempre.

Chamamos imensidade aquela perfeição da natureza divina em virtude da qual Deus pode estar presente em todas as coisas e em todos os lugares, mesmo que sejam em número infinitos.

A precisão teológica quer que se distinga a imensidade, da onipresença: a imensidade é a virtude de estar em toda parte, a onipresença é o exercício desta virtude, implicando a existência atual das criaturas. Antes da criação, Deus estava em si mesmo,

[61] Oratio post *Te Deum*.

[62] Conc. Vatic., sess. III, c. 1; DENZINGER-BANNWART, 1782. 3001.

não estava presente em parte alguma, nada existia fora dele. No entanto ele era imenso, porque possuía a faculdade de se fazer presente em todos os seres que pudesse produzir.

Numerosos erros tentaram obscurecer este dogma fundamental, tão manifesto para todos os que têm a verdadeira noção da divindade.

Embora muitos sábios da antigüidade tenham reconhecido que Deus está em toda parte, a maioria dos filósofos pagãos faziam Deus residir no primeiro dos céus, não supondo a necessidade da sua onipresença.

Os heréticos dos primeiros séculos também não quiseram compreender isso. Para os gnósticos, o Deus supremo não habita em nosso mundo, separado que está por uma série de "éons", intermediários entre ele e nós; segundo os maniqueus, Deus não está na matéria, que vem do princípio mau; segundo os Arianos, Deus opera bem em toda parte, mas a sua essência mesma não está presente em toda parte.

Muitos Calvinistas, como Vorst[63] e os Socianos, renovaram este erro.

Newton e Clarke não perceberam o alcance desse dogma[64]. Alguns filósofos espiritualistas que admitem a existência de Deus, tais como Rémusat, Hauréau, negam a imensidade, sob protexto de que ela leva ao panteísmo: para eles, então, Deus está presente em todos os lugares por sua virtude, não por sua essência.

O católico deve crer que Deus está intimamente presente em todas as coisas: por sua ciência, da qual nenhuma coisa se esconde; por sua potência, à qual nada escapa e da qual tudo depende; por sua essência, isto é, que ele está substancialmente presente em toda parte, todo inteiro no céu, todo inteiro na terra, de modo

[63] Sabe-se que o rei Jacques da Inglaterra escreveu uma obra para refutar a teoria de Vorst.

[64] Cf. NEWTON: *Princip.*, liv. III; CLARKE, *Lettres à Leibniz*, e seu *Traité de l'existence de Dieu*.

que ele contém todos os lugares e não está contido por nenhum, todo inteiro em si mesmo e todo inteiro em toda parte[65].

A Igreja proclamou a sua crença em inúmeros documentos. – "Imenso é o Pai, diz o símbolo de Santo Atanásio, imenso é o Filho, imenso é o Espírito Santo"[66].- O concílio Romano, sob o Papa S. Dâmaso, em 380, declara que as pessoas divinas contêm todas coisas, o que é invisível, e o que é visível[67]. O IV concílio de Latrão afirma a sua fé no verdadeiro Deus, eterno, imenso, imutável[68]; o concílio Vaticano I confessa igualmente que há um só Deus verdadeiro e vivo, eterno, imenso, incompreensível[69].

Os livros santos expuseram com eloqüência e dramatizaram esse conjunto. Onipresença de Deus pelo conhecimento universal: "tudo está aberto a seus olhos, nada lhe é escondido e nenhuma criatura lhe é invisível, tudo é posto a nu a seus olhos[70]."

Onipresença de Deus pela potência absoluta:

Ele atinge todos os seres por uma ação forte e suave que os envolve inteiramente do começo ao fim[71].

Nós estamos nas suas mãos como um objeto frágil que deve carregar, e tudo retornaria ao nada se ele retirasse por um só instante esta virtude que sustenta os mundos[72].

Onipresença substancial. Moisés dirige-se assim aos Hebreus: "Atendei hoje e pensai no vosso coração que o Senhor é Deus, que Ele está em toda parte, no alto dos céus, aqui em baixo na terra, e que não há senão ele[73]".- Isaías faz falar o Soberano Mestre nestes termos: "O céu é o meu trono, a terra, o escabelo

[65] S. AGOSTINHO. *Epist, ad Dardan.*, n. 14; P. L., XXXIII, 837.
[66] DENZINGER, 39
[67] *Idem,* 79 b.
[68] *Idem*, 428. 792.
[69] *Idem*, 1782. 3001.
[70] *Eccli.*, XXXIX, 24; *Hebr.*, IV, 13.
[71] *Sab.*, VIII, 1.
[72] *Heb.*, I, 3.
[73] *Deut.*, IV, 39.

dos meus pés[74]. Qual é então esta casa que quereis me construir? Qual o lugar do meu repouso? tudo isso foi minha mão que construiu[75]. "O Profeta prova aqui a onipresença do Deus pelo fato da criação: porque Deus tudo produziu, ele está em toda parte. - "É conhecida a magnífica descrição do Salmista: "Onde ir diante do vosso espírito, para onde fugir da vossa face? Se subo ao céu, aí estais; se desço aos abismos, aí vos encontrarei. Se tomo as asas da aurora para chegar às extremidades do mar, é ainda a vossa mão que me conduz[76]".

São Paulo pregou esta verdade no Areópago: "Ele não está longe de nós: é nele que temos a vida, o movimento, e o ser. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus*"[77].

Ouçamos alguns ecos da tradição patrística. "O homem piedoso e santo, diz S. Clemente de Alexandria, deve se persuadir de que Deus está em toda parte, que não se restringe a alguns lugares, o sentimento dessa presença o impedirá dia e noite de se entregar à intemperança e ao prazer[78]."- "Único e o mesmo sempre, diz S. Gregório Magno, Deus está todo inteiro em toda parte; ele preside tudo, sustentando tudo; penetra tudo, envolvendo tudo, ele envolve tudo penetrando tudo[79]".

Essa doutrina não favorece em nada o panteísmo. Deus está nas coisas não como parte da sua natureza, não como o princípio que constitui as mesmas, mas como causa que lhes deu e lhes conserva o ser, a vida, a operação. É o que S. Tomás explica com uma concisão inimitável: ele está presente em tudo pela sua essência, não como algo da coisa, mas como causa da criatura: *Non sic est in rebus quasi ALIQUID REI, sed sicut CAUSA REI, quae nullo modo suo effectui deest*[80]."

[74] Nosso Senhor recorre a essa passagem para provar a onipresença, *Mt* V, 35, ss.
[75] *Is.*, XXIII, 23
[76] *Ps.*, CXXXVIII, 7, ss.
[77] *At.*, XVII, 27.
[78] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromat.*, lib. VIII, c. VII; P.G., IX, 452.
[79] S. GREGÓRIO MAGNO. *Moral.*, lib. II, c. XII; P. L., LXXV, 565.
[80] ST., I. *Cont. Gent.*, c. 26.

Tirada do nada, não tendo coisa alguma de si, a criatura necessita de ser levada e sustentada continuamente por Deus, é necessário que o Criador lhe conceda a todo instante o que ela possui de ser, de vida, de operação. Há assim uma influência incessante e imediata de Deus sobre todas as coisas. Ora, uma tal eficiência requer que a virtude divina esteja em toda parte. Mas, como em Deus não há parte nem divisão, nem distinção, a sua virtude é a sua própria substância. Conclusão inelutável: ele está presente em tudo por sua essência, como também por sua potência absoluta e sua ciência universal.

Essa virtude, sendo infinita é irresistível, pode preencher não somente todos os lugares reais, mas ainda todos os espaços possíveis, sem medidas e sem limites; donde concluir-se que Deus não é somente onipresente, mas que é imenso...[81].

VIII - A eternidade de Deus

Boécio definiu a eternidade: "A perfeita possessão e toda simultânea duma vida sem termo[82]."

A *possessão*, porque, na eternidade, nenhuma coisa é de se esperar, tudo é ato, tudo é possuído no repouso permanente da beatitude. - *Perfeita* e *simultânea*, para distingui-la do tempo, essencialmente sucessivo e imperfeito. O tempo é como um rio cujas ondas jamais serão simultâneas, e que não tem de real senão o presente, senão o agora, este instante sempre fugitivo que já desapareceu quando nós o nomeamos. A eternidade, ao contrário, tem um *agora* que jamais passa: como todos os pontos da circunferência estão ao mesmo tempo presentes ao centro, todas as diferenças da duração estão simultaneamente presentes à eternidade, que abrange tudo no seu orbe imenso. Nela, portanto, nem sucessão,

[81] ST.,loc. cit.
[82] Cf. ST. q. VII; P. PÈGUES, O. P., *Commentaire littéral*, vol. I, pp. 235 ss. Toulouse, Privat; Mgr GINOULHIAC. *Histoire du dogme catholique*, vol. I, pp. 97 ss.; A. FARGES. *L'idée de Dieus*; pp. 338, ss; P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Dieu*, II.

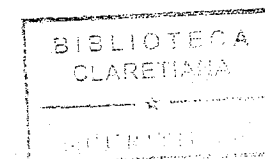
nem imperfeição. A possessão da vida, porque o Eterno não é somente o Ser, ele é o Vivente que pertence no supremo degrau, que tem consciência da sua perfeição e goza da sua felicidade. - Vida sem termo, porque, assim como ela exclui toda sucessão, a eternidade não pode ter nem começo nem fim.

O dogma da eternidade divina foi negado não somente pelos pagãos que afirmavam Deus ter nascido no tempo, mas também pelos materialistas, pelos imanentistas e por todos aqueles que confundem Deus com o começar a ser perpetuamente. Assim também, submeter Deus à evolução, é declarar que ele não possui plena e simultaneamente a sua vida e a sua beatitude.

Essa verdade está, por assim dizer, proclamada em cada página da Escritura: Abraão o invoca o nome do Senhor, o Deus eterno[83]; Moisés atesta que Deus se definiu o *Ser*, aquele que é e cujo nome é Eterno[84], aquele que vive eternamente[85], cujo reino ultrapassa as idades[86]. - Os salmos cantam o Deus imutável, cujos anos não passam e para quem mil anos são como o dia que passou[87]. - É sob o nome do Eterno que rezam a Deus os santos do Antigo Testamento "Ó Deus Eterno, exclama a casta Susana, na sua angústia[88]". – "Somente vós, ó Deus, lhe diz Neemias, sois o Todo-poderoso e o Eterno"[89]."

Os mesmos louvores no Novo Testamento: "Glória a Deus, o Rei imortal dos séculos"[90], "Aquele que é o Alfa e o Ômega, o começo e o fim, aquele que era e que será[91].

Inumeráveis eram os textos dos Santos Padres, dos quais basta escolher algumas testemunhas. - Tertuliano definiu Deus por

[83] *Gen.*, XXI, 33.
[84] *Ex.*, III, 14-15.
[85] *Deut.*, XXII, 40.
[86] *Ex.*, XV, 18.
[87] *Ps.*, LXXXIX, 4. Cl, 26.
[88] *Dn*, XIII, 42.
[89] II *Macab.*, I, 25.
[90] *I. Tim.*, I, 17.
[91] *Apoc.*, I, 8.

eternidade, e foi por esta noção da eternidade divina que ele refutou as mitologias pagãs[92]. - Santo Agostinho demonstra que Deus é eterno porque ele é soberano Bem. "Este soberano Bem acima do qual não se pode conceber coisa alguma, é Deus, e por isso mesmo ele é o Bem imutável, portanto Eterno e verdadeiramente imortal[93]. - Exclama S. Bernardo: "Deus é! Suprimi "ele foi" e ele será"; podereis colocar nele alguma sombra de vicissitude?[94]."

A Igreja professa esse dogma em todas as manifestações da sua vida.

Pela sua liturgia: A antiga doxologia: "Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos dos séculos", repercute sempre como um eco da eternidade. Suas orações solenes começam, a maioria delas, com um apelo ao *Deus todo poderoso e eterno*, e terminam todas neste refrão triunfal: Vós que viveis e reinas por todos os *séculos dos séculos*.

Pelos seus símbolos: "Eterno é o Pai, Eterno o Filho, Eterno o Espírito Santo[95]."

Pelas suas profissões de fé. "Nós confessamos um só Deus, o Pai, o Filho e o Santo Espírito, eterno"[96]. "Pelas suas definições. O IV concílio de Latrão e o Vaticano I rendem homenagem ao verdadeiro Deus, Eterno e imenso[97].

Já assinalamos a razão evidente e decisiva deste ensinamento: aquele que é o *Ser* e absoluta plenitude do *Ser*, não pode ter limite na sua duração. Ele não deve esperar coisa alguma do futuro, mas possuir a eternidade em ato todas as coisas simultaneamente.

[92] TERTULLANO. *Cont. Marcion.*, lib. I, c. III, P. L., II, 274,

[93] S. AGOSTINHO. *De natura boni*, c. 1; P. L., XIII, 551.

[94] S. BERNARDO. *Serm.* XXXI, *in Cantic.*, n. 1; P. L., CLXXXIII, 940.

[95] Symbol. Atanasiano: DENZINGER, 39.

[96] *Profissão de fé* d'Eugênio III, *no Conc. de Reims*, em 1148; DENZINGER-BANNWART, 31.

[97] DENZ. S., 428, 1782. 844. 3001.

Os testemunhos que acabamos de trazer atribuem a eternidade somente a Deus. É de fé que criatura alguma tenha existido desde a eternidade. O IV concílio de Latrão diz que - "no começo do tempo Deus criou simultaneamente do nada a criatura espiritual e a criatura corpórea, isto é, o anjo e o mundo, e, a seguir, o homem, que se comunica com os dois, composto que ele é de um espírito e de um corpo"[98]."

Mesmo na hipótese de que Deus teria criado desde a eternidade, a criatura não usufruiria de toda eternidade propriamente dita, ela não teria a posse do seu ser e da sua operação simultânea e perfeitamente, mas de modo dependente e, de alguma maneira, precária, porque não tendo coisa alguma dela mesma e sempre sujeita ao nada, receberia o ser como uma dádiva que Deus poderia retirar sem fazer injustiça.

Todavia, é verdade que certas criaturas participam de alguma maneira da eternidade de Deus, a saber, na medida em que participam da sua imutabilidade. Podemos, pois, chamar eternos os seres cuja substância é inteiramente imutável, como os anjos e as almas, e, em sentido ainda mais pleno, os seres cuja operação não está submetida a movimento, como os que gozam da visão e do amor beatíficos.

É, então, a verdadeira participação à vida própria e íntima de Deus. Esses atos, sempre idênticos, a eles mesmos, sem sucessão alguma, inteiramente imutáveis, têm por medida a eternidade. É porque nós chamamos beatitude eterna aquela que consiste em estar unido a Deus, a viver da vida de sua inteligência e a amar pelo seu amor. "Sim, é a vida eterna, ó Pai, conhecer-vos, a vós o único e verdadeiro Deus, e a aquele que havíeis enviado, Jesus Cristo[99]."

[98] *Idem*, 428. 800.

[99] *Jo.*, XVII, 3.

IX - A imutabilidade de Deus

Como o IV Concílio de Latrão tratou em conjunto destes três atributos divinos - eternidade, imensidade imutabilidade[100], devemos, também seguir essa ordem na exposição da fé.

A *imutabilidade* é aquela perfeição que exclui a própria possibilidade de mudança. Uma vez estabelecido que Deus é a plenitude do Ser, será necessário concluir que ele nada pode perder e nada adquirir. Logo, ele deverá permanecer sempre idêntico a si mesmo.

Já na antigüidade, os Platônicos haviam reconhecido a imutabilidade divina. Em posição oposta, os Estóicos e os monistas a atacavam abertamente em virtude da sua teoria do ser indeterminado que se desenvolve indefinidamente. Este é também o erro dos panteístas e dos nossos modernos imanentistas, que pretenderam, com Renan, submeter a substância divina à lei do progresso.

Alguns heréticos, como os Socinianos e muitos filósofos racionalistas, confessando que o Ser divino é imutável, sustentam que pode haver variação na ciência, na vontade e nos decretos de Deus.

É de fé que Deus está ao abrigo de toda mudança e *mutabilidade*[101].

Energicamente afirma a Escritura que ele é tão imutável nos seus conselhos, quanto na sua natureza. "Ele não é como o homem para mentir, nem como o filho do homem para mudar [(101)]" – "Única e todo-poderosa, a Sabedoria renova todas as coisas sem ela mesma mudar[102]". - "Meu conselho é firme, diz o Senhor. Todas as minhas vontades cumprir-se-ão[103]". - "Eu sou Javé, e não sofro mudança alguma[104]."

[100] Cf. ST.; P. PÈGUES. vol. I, pp. 266 ss; A, FARGES. *L'Idée de Dieu*, p. 331, ss; P. GARRIGOU-LAGRANGE. op. cit.

[101] DENZ. S., 428. 800.

[102] *Num.*, XXIIII, 19.

O apóstolo S. Tiago, para excluir toda possibilidade de imperfeição, declara que não há em Deus nem mudança, nem mesmo sombra de mudança[105].

Ademais, o nome pelo qual Deus se define: "Eu sou aquele que é"[106], é suficiente para afastar toda idéia de mudança, como justamente o explica Santo Agostinho: "O Ser, diz ele, é o nome mesmo da imutabilidade. Todas as coisas que mudam cessam de ser o que eram e começam a ser o que não eram. O Ser verdadeiro, o Ser sem mescla, o Ser propriamente dito, só possui aquele que não muda. Que quer dizer - "Eu sou aquele que é", senão: Eu sou o Eterno, impossibilitado de mudança?[107]". "Em Deus, diz em outro texto o santo doutor, não encontrareis coisa alguma de mutabilidade, nada que possa ser hoje outra coisa que ontem. Em tudo que houver mutação haverá, de qualquer maneira, a morte; realmente é uma morte que aquilo que era não mais seja[108]".

S. Gregório Magno comenta nestes termos o texto citado de S. Tiago: "A mutabilidade é por si mesma uma sombra que obscurecia a própria luz se ela aí colocasse alternativas de mudanças. Mas porque em Deus não há mutabilidade alguma, jamais a sombra de uma vicissitude obscurece a sua clareza.[109]

Eis, a seguir, as declarações do Supremo Magistério.

Uma antiga fórmula do Símbolo professa que Deus o Pai é imutável[110]. - O Concílio de Nicéia anatematiza quem disser que o Filho está sujeito a mutabilidade[111]. - O IV concílio de Latrão, pro-

[103] *Is.* XL, 10.

[104] *Ml.*, III., 6.

[105] *Jac.*, I, 17.

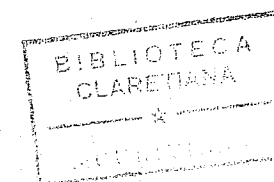
[106] *Ex.*, III, 14.

[107] S. AGOSTINHO. *Serm.* VII, n. 7; P. L., XXXVIII, 66.

[108] S. AGOSTINHO. *Tract.* 23 in JOAN., 9; P. L., XXXV, 1588.

[109] S. GREGORIO MAGNO. *Moral.*, lib. XII, c. 17; P. L., LXXV, 1004.

[110] DENZ. S., B. 3.

[111] *Idem*, 54.

clama a imutabilidade de Deus, juntamente com a sua imensidade e sua eternidade[112]. - O concílio Vaticano I definiu Deus uma substância única, inteiramente simples e imutável[113].

As criaturas, ao contrário, todas estão submetidas a mudanças: em umas, a substância mesma é corruptível, como todos os compostos nos quais há matéria; nas outras, a substância embora imaterial e indefectível fica, no entanto, sujeita ao nada do qual foi tirada. Contudo, todas estão submetidas à mudança acidental, porque as suas diversas operações não podendo ser de uma só vez, devem necessariamente variar e se suceder.

Só Deus, que é a plenitude, nada tem a perder, nada a adquirir, nem na sua substância, nem na sua operação, ele é a imutabilidade.

Para melhor compreender esse dogma e encontrar mais facilmente a resposta às objeções, será necessário refletir que a operação divina pode ser considerada de duas maneiras: nela mesma e no seu termo exterior. Nela mesma, ela não se destingue da substância incriada, ela é infinita, eterna, imensa, imutável, como a substância. O termo fora de Deus é o efeito criado existente em tal diferença da duração. Quando Deus age fora de si, toda mutação está do lado deste termo. O Eterno mesmo não varia, como também não mudou a cúpula de S. Pedro quando a vi pela primeira vez. Antes eu não a conhecia, conheço-a hoje; a mudança se faz do lado do meu espírito. O momento, idêntico a si mesmo, não sofreu variação alguma. Somente a ele corresponde o meu conhecimento, que antes não existia. Assim, quando alguma criatura é produzida, o ato eterno de Deus não varia, mas a ele corresponde no tempo um efeito ou um termo que não existiu desde a eternidade. Igualmente, quando o Verbo se encarnou, a Pessoa divina não sofreu mudanças, apenas teve um *novo* termo, e a mutação se fez *do* lado da natureza humana, que antes não existia e que agora está unida à pessoa eterna.

---

[112] *Idem*, 428. 800.
[113] *Idem*, 1782. 3001.

Ao se dizer que Deus se arrepende,[114], não se entende que ele muda os seus decretos, mas que nestes decretos exteriores acontece coisa análoga ao que acontece com os homens quando eles se arrependem. Aquele que se arrepende de ter feito uma obra, quebra-a e a destrói. Também Deus, deixando perecer o homem pelo dilúvio, agiu para fora como se arrependesse, mas o seu ato interior não variou, o seu decreto eterno continuou o mesmo. "Imutável, ó meu Deus, exclama Agostinho, podeis tudo modificar, e sem adquirir nada de novo para vós mesmo, tudo podeis renovar. Mudais as vossas obras, sem mudar os vossos conselhos[115]."

X - Os outros atributos de Deus - a sabedoria e a potência, a santidade e a justiça, a bondade e a misericórdia

Acrescentaremos rápidas explicações sobre esses atributos, que por si mesmos se concebem e que não levantaram dificuldades especiais. A *sabedoria* de Deus permite-lhe conceber a ordem visível e adaptar exatamente os meios ao fim, e a poderosa potência executar o plano escolhido. A *santidade* o põe ao abrigo de todo mal moral. A *justiça* faz-lhe dar a cada um segundo as suas obras. A *bondade* o leva a comunicar as suas perfeições. A *misericórdia* o leva a aliviar a miséria e os infortúnios da sua criatura.

Os santos livros gostam de repetir que todas as obras divinas são feitas com sabedoria e que esta sabedoria não tem limites[116]. O próprio Deus se proclama a Sabedoria por essência[117].

---

[114] *Gen.*, VI, 6-7.
[115] Cf. Santo AGOSTINHO. *Confissões*, l. I, c. 4; P. PÈGUES. *Commentaire littéral*, vol. I, p. 254, ss.; A. FARGES. *L'Idée de Dieu*, p. 325, ss; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*. II, P.
[116] *Ps.*, CIII, 24; CXLVI, 5.
[117] *Prov.*, III, *Sab.*, VII-VIII, *Eccli.*, XXIV.

S. Paulo não sabe reter a sua admiração diante desta sabedoria adorável, cujos designios são um abismo: *o altitudo Sapientiae*[118].

A Igreja, na sua Liturgia, glorifica Deus sob o nome de sabedoria[119], e ela lhe dedica templos sob essa invocação.

O Todo-Poderoso é o título que Deus se dá no Antigo Testamento, e sob o qual os Hebreus o invocam[120] diante dos pagãos, persuadidos de que Deus não pode coisa alguma contra o destino[121]. - Todos os Símbolos fazem um ato de fé ao Deus Todo-Poderoso[122].

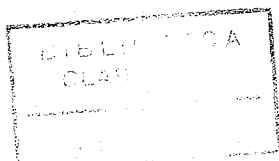
Papa Virgílio[123], em 543, aprovou e promulgou em nome da Igreja docente este cânon contra os Origenistas: "Se alguém disser ou pensar que o poder de Deus não é infinito ou que Deus fez tudo o que ele pode compreender, seja anátema." Os concílios de Nicéia-Constantinopla, de Latrão, do Vaticano I, tributam a mesma homenagem ao todo poder infinito de Deus[124].

Deus constantemente se chama o *Santo de Israel*, e ele quer que sejamos santos, porque ele é a santidade[125]; Os anjos o adoram, cantando: "Santo, Santo, Santo, Deus dos exércitos[126]". A Igreja o louva como o Santo e Todo Poderoso[127]. (Domine Sancte, Pater Omnipotens [127].

Que é a Santidade? É a união com o soberano Bem. Deus não é apenas unido ao Bem. Ele é o Bem por essência: portanto, a santidade substancial.

[118] *Rom.*, XI, 33.
[119] *Antifona* O do Advento (1ª), das laudes do SS. Sacramento, etc.
[120] *Gen* ., XVII, 1.
[121] *Ibid.*
[122] DENZ S., 2-15. I, 13.
[123] *Idem*, 210.
[124] *Idem*, 54, 86, 428, 1782.
[125] *Lev.*, XI, 44.
[126] *Is.*, VI, 3.
[127] *Prefácio da Missa.*

A *justiça*, que vai de par com a santidade, é celebrada de modo idêntico pela Escritura. "Vós sois justo, ó Deus, vosso julgamento é direito; vossas vias são justas[128]". Esta justiça é a do Juiz infalível, incorruptível que diz aos prevaricadores: "A mim a vingança! Eu saberei fazê-la bem[129]. "Eu é que dou aos fiéis soldados a coroa da justiça[130]". Também o concílio de Trento chama Deus, o *justo juiz*, que dá a cada um segundo o seu mérito[131]. É por bondade, repete freqüentemente a revelação, que Deus nos criou e nos conserva, ele vela sobre nós com a ternura dum Pai. "Se é possível que uma mãe se esqueça do fruto das suas entranhas, é impossível que Deus esqueça o seu povo[132]. – "Sim, por pura bondade, diz o Concílio Vaticano I, ele produziu o mundo, não para adquirir ou aumentar a sua beatitude, mas para manifestar a sua perfeição pelos bens que ele distribui às criaturas[133]. A misericórdia, enfim, é um dos atributos em que a Sagrada Escritura coloca o mais vivamente em relevo. Ele é misericordioso e clemente; ele é paciente e a sua misericórdia é imensa; sua longanimidade é inesgotável, sua compaixão é abundante; ele tem piedade da obra de suas mãos, ama as almas, sua misericórdia as chama à penitência. Em uma palavra: a misericórdia paira sobre todas as suas obras[134]. A liturgia repete o mesmo eco. Para tocar Deus mais eloqüentemente, a Igreja lembra-lhe que uma das melhores manifestações do seu todo-poderoso poder é a misericórdia! "*Qui omnipotentiam tuam miserendo et parcendo maxime manifestas.*" Ela lhe tributa a suprema homenagem na festa do Sagrado Coração, o qual é a misericórdia e o amor encarnado.

[128] Ps., CXVIII, CXXXVII; *Tob.*, III, 2.
[129] *Rom.*, XII, 19.
[130] II. *Tim.*, IV, 8.
[131] Conc. Trident., sess. VI, cap. 16; DENZINGER, 809.
[132] *Deuteron*, XXII, 6; Is., XLIX, 16.
[133] DENZ. S., 1783.
[134] Mt., V, 48.

XI - Conclusão: A perfeição de Deus

Esta curta visão sobre os atributos divinos, mostrou-nos que a Deus não falta coisa alguma do que pode convir à sua natureza, a saber, que ele é soberanamente perfeito.

O IV Concílio de Latrão, na refutação do abade Joaquim, após ter citado as palavras de nosso Senhor, - "*Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito*"[135], de imediato explica-as: Como se tivesse dito: Sede perfeitos pela perfeição da graça, assim como vosso Pai celeste é perfeito pela perfeição da natureza.

O concílio Vaticano I acrescenta: não somente Deus é perfeito, mas também infinito em toda perfeição isto é, que Deus possui de uma maneira superior e sem limite algum tudo que vemos de perfeição nas criaturas: "Não há nada em qualquer ser que seja, do qual podeis dizer: isto é bom - e que não deveis colocar em Deus... As perfeições se fundamentam em um só todo que as contém todas, não com o ser delas próprio e dividido, mas de maneira supereminente e indivisa. Por isso, elas não prejudicam em nada a simplicidade de Deus[136]."

O estudo dos atributos nos leva a considerar as operações divinas, e primeiramente a ciência infinita.

(a) Nota do Tradutor:
As referências aos Documentos do Magistério constantes deste capítulo seguem a numeração dos mesmos segundo DENZ. B, porque a edição DENZ. S nem sempre as enumera todas.

[135] DENZ S., 432.
[136] P. PÈGUES. *op. cit.*, p. 160-163.

Capítulo Quinto

A CIÊNCIA DE DEUS

I - Existência de uma ciência em Deus.

É de fé que Deus é soberanamente inteligente e que goza de uma ciência perfeita. Isto a Escritura repete em cada página. Ele fez o céu pela sua inteligência[1] ele tem de cada coisa uma ciência pormenorizada[2], admirável[3], que é um abismo, que possui todos os tesouros de uma sabedoria inesgotável[4].

O concílio Vaticano I proclama que Deus é infinito na *inteligência*, na vontade e em todas perfeições[5], e que a sua ciência se estende a todas as coisas[6].

Ademais, todos os outros dogmas da nossa religião supõem uma ciência perfeita em Deus. O mistério da Santíssima Trindade revela-nos uma família divina inefavelmente inteligente, na qual há processão de um Verbo que é ciência e sabedoria, a criação é obra de uma inteligência e de uma vontade divina, porque ela procede do conselho muito livre de Deus, como fala o concílio Vaticano I[7]: a Encarnação e a Redenção provam a sabedoria e a ciência de Deus, não menos que o seu poder e a sua misericórdia.

[1] *Ps.* CXLVI, 6.
[2] *Eccli.* XLII, 19.
[3] *Ps.* CXXXVIII.
[4] *Rom.*, XI, 33.
[5] CONC. VATIC. I, sess. II, cap. I; DENZINGER, 1782.
[6] *Ibid.*, 1781.
[7] DENZ S., 1874.

Não é, pois, manifesto que o Ser primeiro deve possuir eminentemente a perfeição a mais alta e a mais perfeita, que ele depositou nas suas criaturas, isto é, a inteligência, a ciência e o conselho?

Essa verdade é tão evidente que os pagãos a reconheceram, e Aristóteles exclamou: "Não somente Deus é inteligente, mas ele não pode nem cessar e nem interromper a ação intelectual[8]".

II - Deus é o primeiro objeto da sua ciência

O Ser soberanamente independente não pode procurar fora o objeto do seu conhecimento; só ele pode ser o objeto digno e suficiente da sua infinita inteligência.

É uma verdade de fé que Deus se conhece totalmente. Diz S. Paulo, que "o Espírito é que está em Deus e perscruta todas as coisas, mesmo as profundezas divinas"[9] - não se trata de uma ciência vaga ou superficial: é uma visão, uma intuição, que penetra até o fundo, até dos abismos eternos, prescruta, sonda, e penetra tudo que está em Deus.

Nós chegamos a nos conhecer a nós mesmos lentamente, pouco a pouco, por múltiplas idéias, por atos sucessivos, e mesmo assim o nosso conhecimento é incompleto, pois todos nós, mais ou menos, continuamos para nós mesmos um enigma ou um mistério. Deus se vê por um só ato, eterno e imutável, porque ele é simplicidade, atualidade, perfeição[10]. Há igualdade entre a Verdade Primeira e a Inteligência Primeira, pois uma é infinita como a outra.

Tudo isso se exprime na palavra enérgica de S. Paulo: *Scrutatur*. É uma visão sempre atual, sempre também viva, pela qual Deus se apreende e se contempla sem cessar, tal como ele é,

[8] ARISTÓTELES. lib XII, *Metaphysica*.
[9] I. *Cor.*, II, 10-11.
[10] Cf. o que dissemos anteriormente sobre o Ato puro e sobre os atributos de Deus.

com todas as suas profundezas, com a sua infinidade: *Profunda Dei*.

III - A ciência de Deus se estende a tudo que existe fora dele.

É de fé que Deus conhece todo o real, não somente por um conhecimento geral, mas por um conhecimento nítido e exato, que desce a todos os seres, a todos os fatos, a todos os casos, a todas as contingências, a todas as modalidades.

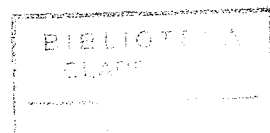
Podemos distribuir em cinco grupos principais os textos da Escritura que afirmam essa ciência universal.

Primeiramente é dito que tudo está a descoberto aos olhos do Senhor, que nenhuma coisa pode ser invisível diante dele, nem lhe ficar escondida[11]. Em seguida, que a sua ciência abrange toda a série das idades e todas as diferenças de tempo: "Vós conheceis todas as coisas, ó Deus, o que é antigo e o que é recente"[12]; "os dias que compõem os séculos, como também a areia dos mares e as gotas da chuva"[13].

Em terceiro lugar, a Escritura mostra o Criador ocupando-se dos seres menores, e com um cuidado delicado, prevendo todas as minúcias; Deus nutre os pássaros dos céus, veste o lírio dos campos, conta os cabelos da nossa cabeça, dos quais nenhum cai sem a sua permissão[14].

Quarto, a Escritura atribui a Deus a visão dos corações e de todos os segredos: Deus vê os nossos sentimentos, ele sonda todos os corações, conhece os pensamentos de todas as inteligências[15].

O conhecimento dos corações é dado como uma prova indiscutível da divindade: "Quem pode sondar o coração do homem?

[11] *Eccli.*, XXXIX.; *Hebr.*, IV, 13.
[12] *Ps.*, CXXXVIII, 5.
[13] *Eccli.*, I, 2.
[14] *Mt.*, VI, 26 ss; X, 29-31.
[15] *Ps.* CXXXVIII.

Eu, o Senhor, que sondo os rins e os corações[16]". Só Vós, ó Deus, conheceis o coração dos filhos dos homens"[17]. O abismo e o coração humano e todas os artifícios do nosso espírito, eis o que vê o Altíssimo[18]. S. Paulo demonstra que Deus existe para os cristãos pelo só fato de que eles lêem os segredos dos corações: "Se um infiel ou um ignorante entra nas nossas assembléias e que pela luz profética vós lhes revelais os segredos da sua alma, ele cairá com a face por terra e adorará Deus, exclamando que Deus está realmente no meio de vós"[19].

Quinto, os textos sagrados asseguram que Deus conhece todas as coisas futuras e mesmo as simples possibilidades: "Ele dá nome ao que não é como ao que é"[20]. Devido à sua capital importância a seu tempo voltarei a esse assunto.

Os Padres defenderam vigorosamente contra os pagãos e heréticos o dogma da onisciência divina. "Deus, diz Clemente de Alexandria, sabe tudo o que é, e o que será, sim, toda coisa com os seus pormenores e todas as suas particularidades"[21]. "É nele mesmo, e no seu Verbo, conclui Santo Agostinho, que Deus sabe e vê tudo"[22].

No concílio de Valença, e no concílio ecumênico do Vaticano I, 1870, a Igreja proclamou que Deus sabe tudo, o bem, o mal, e até o que procede da liberdade criada[23].

A razão afirma que Deus é infinito em inteligência e em toda perfeição. Ora, não será evidente que esta inteligência seria limitada e fechada se o mínimo objeto escapasse ao seu olhar?

---

[16] *Paralip.*, XXVIII, 9.
[17] *Jr.*, XVII, 9-10.
[18] *Eccli.*, XLII, 18.
[19] *I. Cor.*, XIV, 24-25
[20] *Rom.*, IV, 17.
[21] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Strom.*, *l.* VI; P. G., IX, 388.
[22] S. AGOSTINHO. lib. XV, *De Trinit.*, c. 14; P. L., XLII, 1077.
[23] DENZ S, 321, 1784.

Também é evidente que a causa primeira deve saber tudo aquilo que procede ou depende da sua eficácia, e que o juiz soberano conhece tudo o que é ou será submetido ao seu tribunal.

Deus é este princípio universal cuja causalidade se estende a todas as coisas, do qual derivam toda ação, todo pormenor, toda realidade; ele é o supremo Remunerador que dá a cada um segundo as sua obras.

Assim, a noção do verdadeiro Deus comporta a onisciência, bem como a onipresença e a toda poderosa potência.

IV - Deus conhece desde toda eternidade e com uma certeza absoluta todos os futuros, até aqueles que procedem da liberdade das criaturas.

Essa conclusão já está contida na tese que acabamos de estabelecer. Mas porque ela tem sido especialmente atacada, devemos a ela retornar e demonstrá-la à parte. Os filósofos pagãos em geral desconheceram esse dogma. Cícero, para salvar a liberdade humana, negou a presciência divina[24], e segundo a fina observação de Santo Agostinho, ele, desejando tornar os homens livres, fê-los sacrilégios[25].

Os Estóicos, que admitiam a presciência, negaram a liberdade; os Predestinacianos, no século IX, os Hussitas, no século XV, algumas seitas protestantes, no século XVI, renovaram essa blasfêmia, dizendo que a presciência divina leva à fatalidade.

Os Marcionistas pretendiam que presciência não se estende a todos os pormenores; os Estóicos, seguidos nisto pelos recentes racionalistas, não concedem a Deus senão o conhecimento conjectural dos futuros livres; Guenther parece também afirmar que Deus não conheceu senão de modo conjectural a queda futura dos primeiros pais. A proposição que havemos enunciado é um dogma de fé.

---

[24] TULLIUS CICERO, *De Divin.*, lib. II.
[25] S.AGOSTINHO. lib. V. De Civit. Dei, c. 9; P. L., XLI, 156.

Aqui ainda, podemos agrupar em muitos títulos as passagens da Sagrada Escritura.

Em primeiro lugar, aquelas passagens que dizem que Deus conhece todos os futuros antes de eles existirem: "Vos tendes conhecido de longe todos os meus pensamentos, previsto antes todas as minhas vias"[26], vós sabeis de todas as coisas, antes que elas aconteçam.[27]

Depois, aquelas que afirmam que Deus prevê o futuro tão claramente como viu o passado: "O Senhor vê o que deve vir, como aquilo que já passou."[28] "Ele desvenda o passado, e anuncia o futuro".[29]

Em terceiro lugar, aquelas onde é lembrado que Deus contempla os futuros como sendo já presentes: "Os seus olhos, mais penetrantes que a luz do sol, percebem todas as vias dos homens e têm intuição de todos os corações..."[30] "As vias dos homens já estão diante dele; ele tem os olhos abertos para tudo, e nada de novo há para ele"[31].

Em quarto lugar, as profecias, confirmadas pelos acontecimentos são uma demonstração inegável da presciência divina. Donde a palavra de Tertuliano: "A presciência tem tantas testemunhas quantos profetas ela fez (*Praescientia Dei toto habet testes quod fecit prophetas*)[32].

Enfim, na Escritura a presciência é dada como o caráter inimitável do verdadeiro Deus: "Anunciai o que deve acontecer no futuro e nós reconheceremos que sois deuses[33]". "Diz o Senhor,

[26] *Ps.*, CXXXVIII, 3.
[27] Dn, XIII, 42.
[28] *Eccli.*, XXIII, 28-29.
[29] *Eccli.*, XLII, 19-20.
[30] *Eccli.*, XXIII, 28.
[31] *Eccli.*, XXXIX, 24-25.
[32] TERTULIANO. *Adv., Marcion.*,l. II, c. 5; P. L., II, 316.
[33] *Is.*, XLI, 23.

quem é semelhante a mim? ...Que ele prediga o que deve acontecer e que anuncie o futuro. Há um Deus fora de mim?[34].

É o mesmo ponto de vista que realçam os Santos Padres. Escreve Orígenes: "A marca infalível da divindade é de predizer o futuro de tal sorte que a própria predição ultrapassa as forças humanas e que o acontecimento realizado leva a julgar que o Espírito Santo foi o autor da predição".[35]

Diz Santo Ambrósio: "O futuro já está presente diante de Deus, e, para aquele que conhece tudo, o futuro é como já realizado"[36]. Acrescenta Santo Agostinho: "Confessar Deus e negar a presciência dos futuros, é uma gritante loucura. É manifesto que aquele que não conhece os futuros não é Deus".[37]

Voltemos aos documentos eclesiásticos já citados. O concílio de Valença definiu que "Deus, desde toda eternidade, tem a presciência do futuro, e de todo bem que os bons farão por sua graça e de todo o mal que farão os malvados, por sua falta".[38]

Diz o concílio Vaticano I: "Tudo está descoberto aos olhos de Deus, até os futuros que procedem das ações livres das criaturas".[39]

A Liturgia expressa muitas vezes essa doutrina em fórmulas tão infalíveis quanto veneráveis: "Sabeis de antemão, ó Deus, quais são os que serão vossos pela fé e pelas boas obras".[40]

Que diz a própria razão? Que Deus conhece tudo que depende do seu querer ou da sua permissão, mas como tudo deriva dele é evidente que os futuros não chegam senão na medida em que os quis ou permitiu. Logo, esses futuros lhe são conhecidos do mesmo modo em que se realizam.

[34] *Is.*, XLIV., 7 et 8.
[35] ORÍGENES. *Contra Celsum*, l. VI, n. 10; P. G., XI 1305.
[36] S. AMBRÓSIO. *De Fide*, l. I, c.15; P. L., XVI, 574.
[37] S.AGOSTINHO., *De Civit. Dei*, l. V, n. 1 et 4; P. L., XLI, 149-152.
[38] DENZINGER-BANNWART, 321.
[39] *Idem*, 1784.
[40] Oratio pro vivis et defunctis.

Outra prova não menos decisiva: é evidente para todo mundo que Deus conhece os futuros, ao menos quando acontecem, pois ele deve apreciá-los e ser deles o juiz como Fim último, assim como concorre como Causa primeira.

Nós já estabelecemos acima que ele é inteiramente imutável, que o tempo não lhe traz nada que ele não tivesse desde a eternidade: nele tudo é atualidade, perfeição e vida; o que ele sabe hoje, sabia-o sempre.

Portanto, confessar o verdadeiro Deus, é proclamar que ele possui desde toda eternidade do conhecimento claro e pleno de todos os futuros.

V - Deus conhece com certeza os futuros condicionais

Os teólogos chamam *futuros condicionais* ou *futuríveis* os acontecimentos que aconteceriam mediante um condição que, na realidade, nunca serão apresentados.

Três hipóteses para esses futuros: em uns, há conexão lógica e necessária, com a condição enunciada: se Pedro vier a pecar, perderá a graça; em outros, a conexão embora prevista conjeturalmente, por si mesma é contingente: se o Evangelho fosse pregado aos Tírios, eles fariam penitência; se este homem vivesse até a uma idade avançada, a malícia mudaria o seu espírito; em outros, enfim, a conexão é puramente absurda, nula e não poderia de maneira alguma ser prevista: se o rei Joás batesse com o seu dardo sete vezes na terra, ele exterminaria a Síria[41].

Não nos vamos ocupar do primeiro caso, no qual o conhecimento é evidente e infalível. Trataremos das duas últimas categorias, nas quais não há conexão alguma com a condição ou apenas uma conexão provável com a condição da qual dependem. Concebem-se os futuríveis como uma espécie de meio entre os simplesmente possíveis e os verdadeiros futuros. No entanto, não são verdadeiros futuros, porque jamais existirão, não devendo a

[41] IV. *Rs.*; XIII.

condição se realizar; não são simplesmente possíveis, porque teriam existido se a condição tivesse sido posta.

Alguns antigos teólogos pensavam que Deus não tem desses futuríveis senão um conhecimento conjetural. Mas é uma doutrina certa que Deus conhece, por uma ciência clara, precisa, infalível, todos os futuríveis de que trata a Sagrada Escritura ou que têm utilidade alguma para o governo divino e o fim da criação.

Aquele que é a Verdade primeira e a Infalibilidade absoluta não faz predição ao acaso ou na dúvida, e, por isso, ele conhece muito nitidamente e com inteira certeza o que lhe agrada anunciar-nos. Ora, Deus predisse nas Escrituras acontecimentos deste gênero. Davi consulta o Senhor para saber se os habitantes da Ceila o entregariam a Saul quando estivesse entre eles, respondeu o Senhor: Sim. Por isso, Davi saiu de Ceila[42]. Eis aí um fato que devia acontecer se Davi ficasse em Ceila, que, no entanto, jamais aconteceu porque a condição nunca foi realizada. Contudo, Deus o sabia, porque ele anunciou solenemente por um oráculo.

O profeta Eliseu ordena ao rei Joas bater na terra com o seu dardo. Após três batidas, o rei pára, o profeta diz: se tivesses batido cinco, seis ou sete vezes, teria exterminado a Síria[43]. Aqui a conexão é inteiramente disparatada. No entanto, na ciência divina ela era infalível: o acontecimento predito com uma tal segurança por um profeta em nome de Deus teria certamente acontecido se a condição tivesse existido.

O livro da Sabedoria fala de um jovem homem que foi tirado deste mundo por medo de que a malícia viesse modificar as suas disposições[44]. Então Deus sabia que uma vida mais longa teria se tornado para esta alma uma ocasião de queda que ele quis suprimir.

Nosso Senhor repreende as cidades da Palestina por causa da sua incredulidade e perversão: Desgraça a vós, disse, porque se

[42] I. *Reg.*; XXIII, 11-13.
[43] IV. *Reg.*; XIII, 18-19.
[44] *Sab.* IV, 11.

Tiro e Sidon tivessem visto os milagres que são operados entre vós teriam feito penitência com cilício e cinzas[45].

Ora, o Homem-Deus, ao falar com tanta energia, conhecia, com muita certeza, este acontecimento que não se deu e se daria se a condição, isto é, a pregação do Evangelho acompanhada de tantos milagres tivesse acontecido.

Os Padres interpretaram neste sentido o texto acima citado do livro da Sabedoria: "Deus sabia de antemão, diz S. Gregório de Nissa, o que teria feito aquele jovem se tivesse chegado à idade madura".[46] Santo Agostinho prega ou constantemente supõe essa presciência, e ao mesmo tempo refuta as falsas conclusões que os Pelagianos se esforçavam para disto tirar em relação com a predestinação e com a graça[47].

Finalmente, nós temos o testemunho do senso católico. A Igreja e os piedosos fiéis pedem a Deus que ele conceda os bens e afaste determinados males, mas com a condição de que tudo isso será útil à salvação. Ora, é professar que Deus conhece com certeza que tais coisas nos seriam prejudiciais, se as tivéssemos à nossa disposição.

Evitaremos entrar aqui na discussão dos diversos sistemas teológicos, para nos manter na simples exposição da doutrina católica.

VI - A presciência divina em nada fere a liberdade criada

A Escritura que nos tem pregado tão resolutamente o dogma da presciência infinita, nos garante que a nossa liberdade é intacta, que o Criador nos deixa na mão do nosso conselho[48], que,

[45] *Mt.*, XI, 21.

[46] S. GREGORIO NISSENO. *De infantibus qui preamature abripiuntur*, P. G., XLVI, 184.

[47] S. AGOSTINHO. *De corrept. et gratia*, c. VIII, *De praedestin. sanctorum*, c. XIV; P. L., XLIV, 227, 979.

[48] *Eccli.*, XV, 14.

se as criaturas se perdem é unicamente por sua falta: "A tua perdição vem de ti, ó Israel, e, de mim, teu socorro"[49].

A Igreja fez, no Concílio de Valença esta muito firme e muito nítida declaração: "Embora Deus tenha a presciência de todas as coisas, ninguém será condenado senão por causa da sua iniqüidade pessoal; Deus prevê que, se os bons farão o bem por sua graça, os maus não farão o mal senão por sua própria malícia"[50].

Santo Agostinho esclarece esse dogma por estar interessante comparação: "A memória infalível que temos do passado, não fere em nada a liberdade dos atos passados; assim também a presciência infalível do futuro em nada fere a liberdade dos atos futuros"[51].

Será necessário lembrar, com efeito, que a eternidade abrangendo todos os tempos, Deus vê os futuros diante dele, como nós vemos o passado ou o presente.

Ademais, Deus prevê os acontecimentos tais como eles serão, e eles serão livres porque ele previu e quis que eles fossem livres. "Longe de nós, diz Santo Agostinho, na mesma passagem, longe de nós, para salvar a nossa liberdade, negar a presciência de Deus, porque é por seu socorro que somos ou seremos livres[52]".

Vê-se, pelo que está dito a vacuidade da objeção corrente: se Deus previu que serei condenado, qualquer coisa que faça eu, serei condenado; se Deus previu que serei salvo, qualquer coisa que eu faça, serei salvo.

Não, não, Deus não previu assim as coisas. Ele previu e decretou que sereis condenado se viverdes e morrerdes no pecado, que sereis salvos se viverdes e morrerdes na graça divina. Portanto, não deveis vos preocupar senão de uma coisa: fazer o bem e vos conservardes na amizade de Deus.

Um outro sofisma consiste em confundir a infalibilidade com a necessidade e com a fatalidade. Se Deus prevê que eu serei

[49] Os, XIII, 9.

[50] CONC. VALENT., can. 2. DENZINGER-BANNWART, 321.

[51] S. AGOSTINHO. *De Libero Arbitrio*, l. III, c. IV, n. 11; P. L., XXXII, 1276.

[52] S. AGOSTINHO. *De Libero Arbitrio*, l. III, c. IV, n. 11; p. L., XXXII, 1276.

salvo, a salvação se produzirá infalivelmente. A conseqüência será também necessária, porque a presciência divina não pode estar sujeita a erro: mas a minha salvação não é uma coisa necessária ou fatal, ela não se realizará senão pela minha livre cooperação. Se eu vejo Pedro correr, é claro que ele não pode estar sentado neste momento: a conseqüência é necessária e conseqüentemente a corrida continua sendo um ato inteiramente voluntário e livre. O mistério, sem dúvida, permanecerá sempre, enquanto nós não formos admitidos à visão intuitiva e beatífica. Não sabemos aqui na terra o como da presciência infinita, mas o que sabemos com inteira certeza é que Deus, concluamos com Santo Agostinho, conhece perfeitamente todas as coisas antes que elas existam.[53] Conservemos o princípio já enunciado, que serve para resolver as dificuldades: Deus conhece o futuro, como nós conhecemos o presente e o passado. A nossa visão do presente, a nossa lembrança do passado, não mudam a natureza das coisas. Assim também a ciência do futuro em Deus não destrói em nada a contingência dos futuros.

[53] S. AGOSTINHO. *In ps., XLIX,* 18; P. L., XXXVI, 577. – Cf. ST., I, 14; P. PÈGUES. *Comment., littéral.* vol. II; P. MONSABRÉ. *Carême de 1874, 8ª conférence*; Mgr GINOULHIAC. *Histoire du Dogme catholique*, liv. III, cc. 2-7; A. FARGES. *L'Idée de Dieu*, pp. 346. ss; P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Dieu*, II, P., (Nouvelle édition).

Capítulo Sexto

A VONTADE DE DEUS

I - A vontade encontra-se em Deus excelentemente

Esta asserção é uma verdade de fé constantemente afirmada nas Escrituras e expressamente definida pela Igreja[1].

No Antigo Testamento, os Salmos atribuem à vontade divina a criação: "Tudo o que ele quis, ele o fez no céu e na terra"[2]; "Ele ordenou, e tudo foi criado"[3]; "Suas obras são grandes e conforme as suas vontades"[4]. Os Profetas glorificam a eficácia absoluta desta adorável vontade: "Meu conselho é firme, e todas as minhas vontades acontecem."[5]

Nosso Senhor, distinguindo tão claramente a sua vontade humana da vontade divina - "Que vossa vontade seja feita e não a minha"[6], prova a existência das duas. São Paulo assegura que a vontade de Deus tem por objeto nossa santificação[7], que ela é

[1] Uma exposição Teológica não pode prescindir da doutrina das Escrituras e dos Santos Padres, por isso, trazemos textos de ambos, embora breves.
[2] *Ps.* CXXV, 6.
[3] *Ps.* CXLVIII, 5.
[4] *Ps.* CX, 2.
[5] *Is*, XL, 10.
[6] *Luc.*, XXII, 42.
[7] *I Tess.*, IV,3.

misteriosa, insondável, toda poderosa, irresistível[8], boa, benfazeja, perfeita[9].

O concílio Vaticano I afirma, contra os ateus, os materialistas e os panteístas, que Deus é infinito na inteligência, na vontade e em todas as perfeições[10].

Esse dogma está necessariamente ligado com as outras verdades fundamentais da nossa fé. Não se pode conceber a Trindade sem uma processão de vontade e de Amor.

A criação é obra de uma vontade eficaz e não menos que de uma inteligência infinita. Todas as vias divinas referentes ao mundo, à salvação, à reparação do gênero humano, à graça, à glória, supõem uma vontade infinitamente boa que gratuitamente ama as criaturas.

Enfim, a vontade, perfeição tão nobre que acompanha a inteligência dos anjos e a nossa, não pode faltar àquele que é chamado de inteligente e perfeito. Diz Santo Irineu: "Também Deus pensa quando ele quer, e ele quer quando pensa: ele é pensamento, vontade e fonte de todos os bens[11]".

II - A vontade de Deus é soberanamente livre em relação a tudo que não é ele

É evidente que Deus necessariamente quer o seu ser, sua vida, sua beatitude, em uma palavra, tudo o que é ele mesmo. Não podemos ficar indiferentes senão diante do que é limite, lacuna, imperfeição: dizer que permanece livre em relação a ele mesmo, seria reconhecer que a sua bondade é medida e a sua perfeição incompleta. Logo, Deus se conhece e se quer necessariamente; ele produz espontânea e necessariamente seu Verbo e seu Amor, mas não cegamente, porque essa dupla ação é espiritual e consciente.

[8] *Rom* IX, 18s.
[9] *Rom.*, XII, 2
[10] DENZINGER, 1782, 3001.
[11] S. IRINEU. *Adv. Haereses*, l. I, c. 12; P. G., VII, 574.

Com relação a tudo que não é ele, a sua vontade goza de soberana independência, que é a liberdade perfeita. Verdade de fé, que muitos erros tentaram obscurescer.

Os pagãos acreditavam que Deus, ligado pelo destino como os mortais, opera inúmeras vezes por necessidade. Os monistas, os panteístas, os imanentistas, submetendo Deus à evolução, atacam sua liberdade, não menos que sua imutabilidade. Arnaldo de Brescia, Abelardo, Wiclef, Lutero, Calvino, não conseguem isentar Deus do seu fatalismo. Alguns filósofos racionalistas, como Emílio Saisset, Cousin, Robinet, pretenderam que Deus não podia não criar. Guenther e Hermes parecem dizer que Deus criou o mundo quase tão necessariamente quanto ele se ama a si mesmo.

A Escritura mostra Deus agindo com plena liberdade. No momento de criar o homem, ele busca conselho nas profundezas da sua eterna sabedoria e é na plenitude da sua independência que ele diz: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança[12]"; "O que ele produziu no céu e na terra, ele o fez porque quis[13]"; "Não foi devido a uma fatalidade, mas por ele mesmo que ele criou todas as coisas[14]". O mesmo se deu na ordem sobrenatural: "Se ele insufla a graça nas almas, se distribui os carismas, é porque ele o quer e como o quer[15]".

Os Santos Padres defenderam esse dogma com energia. Diz Teófilo de Antioquia: "O poder de Deus se mostra ao criar as coisas do nada e a criá-las com toda liberdade[16]". Macário, após ter explicado que Deus com toda liberdade criou o mundo, acrescenta que o homem é feito à imagem de Deus, porque ele é livre como o Criador[17], "Deus tem toda independência para agir, observa santo Epifânio, mas de tal modo que ele faz sempre o que convém

[12] *Gen.*, I, 26.
[13] *Ps.* CXXXV, 6.
[14] *Prov.* XVI, 4.
[15] *Jo.* III, 8: I, *Cor.* XII, 11.
[16] S. TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *Ad Antolycum*, l. II; P. G., VI, 1072.
[17] MACÁRIO. *Fragm.*; P. G., X, 1392, 1398.

a sua divindade[18]". "Buscar por que Deus criou o mundo, é buscar a causa da vontade divina, conclui santo Agostinho. Ora, não há nada maior do que a vontade de Deus, pois não há causa que a determine[19]". É dizer que ela é soberanamente livre e independente, porque não tem outra lei que a lei sempre sábia que o seu bem querer.

Numerosas são as declarações do Supremo Magistério a respeito da liberdade de Deus. O Papa Inocêncio II proclama que Deus poderia fazer de outro modo o que fez[20]. João XXII condena a proposição na qual Eckart sustenta que o Pai cria o mundo "como gera o seu Filho[21]". O concílio de Florença crê e prega que Deus criou o mundo *quando quis e por pura bondade*[22]. Pio IX denuncia as teorias de Guenther, contrárias à fé Católica, referentes à liberdade de Deus, que está isenta de toda necessidade na produção das criaturas[23]. O concílio Vaticano I, no capítulo *De Deo Creatore*, estabelece primeiramente o princípio da liberdade divina: "Deus cria, não por necessidade ou indigência, mas por bondade, para manifestar as suas perfeições nos bens que concede às criaturas, e na plenitude do seu conhecimento e da sua liberdade, por um designo muito livre - *liberrimo consilio*[24]". Depois, no canon 5º, ataca frontalmente todos os erros, sejam dos panteístas e dos racionalistas, sejam os de Guenther: " Anátema a quem disser que a vontade divina não é livre de toda necessidade, mas que Deus criou o mundo tão necessariamente quanto ele ama a si mesmo[25]".

O Santo Ofício, aos 14 de dezembro de 1887, proscreveu a 18ª proposição de Rosmini: "O amor pelo qual Deus se ama nas

[18] S. EPIFÂNIO. *Haeres*, 70, 7; P. G., XLII, 349.
[19] S. AGOSTINHO. *De 83 quaest.*, q. 28; P. L., XL, 18.
[20] DENZINGER, 374. 726.
[21] *Idem*, 503. 933.
[22] *Idem*, 706. 1333.
[23] *Idem*, 1655. 2106.
[24] *Idem*, 1783. 3002.
[25] *Idem*, 1805. 3065.

criaturas, e que é a razão pela qual ele se determina a criar, constitui uma necessidade moral, que, no Ser perfeito, produz sempre o seu efeito[26]". Portanto, em Deus não há nem necessidade moral, nem determinismo físico. Enfim, Leão XIII, afirma e prova de novo este dogma: "Deus é infinitamente perfeito e soberanamente inteligente e a bondade por essência; é também soberanamente livre, embora não possa querer de modo algum o mal da falta, como também não o podem, devido à contemplação do bem supremo, os bem-aventurados do céu[27]".

Para apreciar essa doutrina e responder às objeções, é necessário lembrar as distinções que trouxemos a respeito da imutabilidade divina: "Embora o ato de Deus seja em si mesmo infinito, necessário, eterno, o termo não o é: nenhum objeto criado merece por ele mesmo e necessariamente ser o termo da vontade divina, porque não é de tal modo perfeito que Deus deva o escolher, nem de tal modo defeituoso, que Deus o deva necessariamente rejeitar. Por esse lado, portanto, a independência divina permanece perfeita; e, se tal plano é adotado, e tal efeito existe, e sem necessidade alguma da parte do Criador, em virtude duma escolha muito livre, *liberrimo consilio*, como já o disse o Vaticano I.

III - A vontade de Deus relativa à salvação dos homens

Há duas grandes categorias de erros inteiramente opostas quanto à vontade salvífica de Deus. Segundo os Pelagianos, Deus quer igual e indiferentemente a salvação de todos os homens, se estes a querem por eles mesmos. Eles podem chegar ao termo sem o socorro da graça, ou, se a graça é necessária como admitem os Semi-Pelagianos, eles podem pelos seus esforços naturais prepararem-se e a merecer.

Em posição oposta, os predestinacionistas, e, mais tarde, alguns corifeus da Reforma ousaram proferir a blasfêmia de que

[26] *Idem*, 1908. 3218.
[27] Encycl. *Libertas*, 1888.

Deus quer a salvação de alguns e a condenação eterna de outros. Os Jansenistas renovam essa heresia com algumas matizes: antes da falta original Deus quer a salvação de todos os homens, depois da queda, ele não quer senão a salvação dos predestinados. Voltaremos a esses erros sobre a predestinação e sobre a graça. Aqui contentar-nos-emos de expor a doutrina católica sobre a vontade salvífica, ou sobre a universalidade da redenção, porque é manifesto que Deus sinceramente quer a salvação de todos pelos quais ele entregou o seu próprio Filho à morte.

1º - É de fé que Jesus Cristo morreu para os outros, não somente pelos eleitos. O Papa Inocêncio X condenou como herética a 5ª proposição de Jansênio, que Cristo não teria morrido e não teria derramado o seu sangue a não ser somente pelos predestinados[28]. Os textos da Escritura e da Tradição que citaremos no momento oportuno, provam ao menos essa primeira universalidade.

2º - É de fé, admitem comumente os teólogos, que Jesus Cristo morreu por todos os fiéis. É impossível interpretar de outro modo a afirmação categórica de S. Paulo: "Ele é o Salvador de todos os homens, e, em primeiro lugar, dos fiéis: *Salvator omnium hominum, maxime fidelium*[29]. Além disso, todos os fiéis são obrigados a crer, como um artigo de fé, as palavras do Símbolo: "Por nós e para nossa salvação, desceu dos céus, encarnou-se, sofreu, morreu". Logo, é de fé que Deus quer a salvação de todos os homens.

3º - É doutrina ao menos *próxima da fé* que Jesus Cristo morreu por todos os adultos, até pelos infiéis. Acabamos de ouvir São Paulo nos dizer que, se Cristo quer especialmente a salvação dos fiéis, ele será, contudo, o Salvador de todos os homens "*Salvator omnium hominum*"[30].

[28] DENZINGER, 1096. 2005.
[29] I. *Tim.*, VI, 10.
[30] I. *Tim.*, II, 1-6.

Demais, ele recomenda orar por todos homens, porque isto é agradável ao Salvador, nosso Deus, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade. Com efeito, há um só Deus, um só mediador entre Deus e os homens, o Cristo Jesus, que a si mesmo se deu por resgate de todos.

Todas as particularidades dessa argumentação do Apóstolo estabelecem que a vontade salvífica tem um alcance universal e sem restrição: 1º deve-se rezar por todos, porque Deus quer que todos sejam salvos; 2º há para todos *um só* e mesmo Deus, um só e mesmo Mediador; 3º ele propõe a todos no conhecimento da verdade, o meio de alcançar a salvação; 4º o Cristo pagou por todos, e esta imensa redenção é ele mesmo.

O Apóstolo inculca por todo o seu ensinamento o dogma da vontade salvífica: Cristo morreu por todos aqueles que pecaram em Adão, e a sua graça tem maior universalidade e eficácia para o bem do que a falta de Adão, para o mal[31]. Ele morreu por todos, para que aqueles que vivem não vivam para si mesmos, mas para aquele que morreu por todos e que ressuscitou[32].

O Antigo Testamento já havia pregado essa consoladora doutrina. O livro da *Sabedoria* explica longamente quanto Deus ama todos os homens e que tem piedade mesmo dos pecadores endurecidos e dos idólatras de malícia inveterada e parece incorrigível[33].

Vejamos agora a interpretação dos Santos Padres. "Deus quer que todos os homens sejam salvos, diz S. Gregório de Nissa, e a vontade de Deus não está em causa se alguns se perdem[34]."

Escreve Santo Ambrósio: "Ele quer ter para si todos os homens que criou. Possas tu, o homem, não fugir para longe de Cristo, não te esconder dele! E, todavia, ele procura ainda aqueles que se escondem[35]". Diz S. Próspero: "Deus tem cuidado de todos

[31] *Rom.*, V, 15. ss.
[32] II. *Cor.*, V, 14-15.
[33] *Sap.* XI.
[34] S. GREGÓRIO NISSENO. *Adv. Apollin.* 29, P. G., XLV, 1187.
[35] S. AMBRÓSIO. *Enarrat in* Ps. 39, nº 20; P. L., XIV, 1117.

os homens. A infidelidade eles devem atribuir a si mesmos e a fé, à graça de Deus[36]".

Quanto à Declaração do Magistério da Igreja, será suficiente citar o capítulo III do concílio de Kiersy, em 853: "O Deus todo-Poderoso quer que todos os homens, sem *exceção*, sejam salvos, embora, de fato, nem todos se salvem. Que eles se salvem, é dom do salvador, que alguns se percam, é por sua falta[37]".

4º - É o ensinamento quase unânime dos teólogos que Jesus Cristo morreu até pelas crianças sem o uso da razão e que não receberam a graça do Batismo. Ora, nós vimos que o Salvador deu o seu sangue por todos os que morreram em Adão. Por conseguinte, pelas criaturas, como também pelos adultos. Logo, eles estão contados na fórmula universal: "*Salvator omnium hominum*", o Salvador de todos os homens, e nada autoriza excluí-las.

Deus lhes preparou (às crianças também) os meios de salvação, e se elas não se beneficiam, isto decorre de causas segundas que não trouxeram a indispensável cooperação.

Por outro lado, a sorte eterna dessas crianças não é tão lamentável como pretenderam os jansenistas, e não é uma fábula pelagiana, declara Pio VI, este lugar do limbo, onde as crianças estão isentas da pena do fogo[38]. Muito mais, no dizer de Santo Tomás, elas têm de Deus um conhecimento e um amor naturais que são para elas a fonte de verdadeiras alegrias: "*De ipso gaudere naturali cognitione et dilectione*"[39].

Não tendo aqui em vista senão as verdades de Fé Católica, não entraremos na exposição dos diversos sistemas da escola a respeito da vontade de Deus. Embora existam soluções particulares, é certo que a vontade divina a nosso respeito é soberanamente

[36] S. PRÓSPERO. *Ad capit, Gallorum*, 8; P. L., LI, 164.
[37] DENZINGER, 318. 623.
[38] Bull. *Auctorem Fidei*, n. 26; DENZINGER-BANNWART, 1526. 2626.
[39] ST. *Supplem.*, p. 71, a. 1.

benfazeja e que: "Querer o que Deus quer é a única ciência que nos põe em repouso"[40].

[40] Cf. sobre a vontade divina: ST, I, P., q. 19. e o *Comentário de* PÈGUES; Mgr GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique*, I. III, ch 8-9; P. MONSABRÉ. 9ª Conférence; A. FARGES. *L'Idée de Dieu*. p. 383, ss.; P. GARRIGOU-LAGRANGE. op. cit.

Capítulo Sétimo

A PROVIDÊNCIA DE DEUS

I - Noção de providência. Os erros.

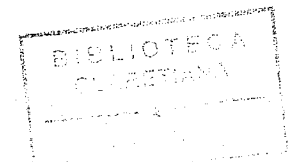
Nossas precedentes considerações sobre à ciência e a vontade de Deus, nos levam à Providência, que inclui uma e outra.

O papel da Providência é dirigir as criaturas para o fim que lhe convém pelos meios adotados a esse fim. Convém não confundir duas coisas tão diferentes: o *plano* da ordem, ou da direção dos seres para o seu fim, e a *execução* dessa ordem.

A ordenação pertence à Providência propriamente dita, a execução ao governo divino; a Providência é eterna, porque Deus prevê e ordena desde toda a eternidade o que deve se desenrolar no curso das idades; o governo não se cumpre senão no tempo, como também não existem senão no tempo os seres inumeráveis que ele deve reger e mover.

Dissemos que a Providência supõe a inteligência e a vontade: a inteligência, que prevê, provê, ordena; a vontade, à qual pertence a intenção do fim e a escolha dos meios.

Distinguem-se também a Providência natural, que considera o fim comum ou especial dos seres na ordem da natureza, e a Providência sobrenatural, que tem por objeto a salvação das criaturas elevadas à ordem da graça e chamadas à glória.

Aqui, nova subdivisão: a Providência sobrenatural geral, que prevê e prepara para todas as criaturas racionais os socorros suficientes para a salvação, e a Providência sobrenatural especial que assegura aos eleitos as graças eficazes para as fazer atingir infalivelmente a glória eterna. Essa Providência muito especial chama-se a predestinação.

Esse dogma, não obstante fundamental, encontrou contra si muitas blasfêmias. A Providência é negada pelos ateus, pelos panteístas, pelos materialistas, e por todos que ensinam o imanentismo ou o evolucionismo fatal e absoluto, no universo. Os deístas, que confessam a existência de Deus, não chegam a reconhecer a providência universal, descendo a todos os pormenores. Assim, os modernos racionalistas renovando o antigo erro de Cícero[1], pretendem que, ao menos, a Providência de Deus não atinge os atos livres do homem. Os deístas, que crêem na Providência natural, negam sua intervenção na ordem sobrenatural[2]. Há ainda uma objeção muito antiga, sempre atual, que a noção de Providência é incompatível com o problema do mal.

II - Existência duma Providência natural

Os Santos Livros asseguram expressamente que Deus fez todas as coisas, as grandes e as pequenas e que ele cuida igualmente de tudo[3], embora se ocupe mais especialmente da criatura humana. "Entregai todas as vossas solicitudes ao Senhor, pois ele cuida de vós[4]". Os textos da Escritura e dos Santos Padres que utilizamos para mostrar como a ciência de Deus se estende a tudo que existe, a todos os pormenores, a todos os futuros e até aos futuríveis[5], conservam o seu valor, porque eles estabelecem não somente que Deus conhece tudo, mas que ele se ocupa também e cuida de tudo.

[1] Cf. Túlio CICERO. *De Divina*, lib. II.
[2] Vejamos em que se diferenciam o deísmo, o teísmo e o ateísmo: o ateísmo repousa sobre a idéia de um Deus pessoal; o deísmo aceita a existência de Deus e rejeita a Providência; o teísmo confessa uma certa Providência, mas nega o sobrenatural.
[3] *Sap.*, VI, 8.
[4] I. *Pet.*, V, 7.
[5] Cf. cap., V, supra.

Não nos detendo sobre os testemunhos já suficientemente esclarecidos, vamos diretamente às declarações do Magistério eclesiástico.

A profissão de fé imposta aos Valdenses, em 1208, obriga a crer que existe um só Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, que governa e ordena todas as coisas, corporais ou espirituais, visíveis ou invisíveis[6].

O *Syllabus* de Pio IX, 8 de dezembro de 1864, proscreveu esta proposição: "É necessário negar toda ação de Deus sobre os homens e sobre o mundo[7]" É verdadeira a proposição contraditória: "Deus age sobre o mundo material e sobre a criatura livre[8]".

Os Padres do Vaticano I expõem o dogma em algumas palavras plenas e vigorosas: "Tudo o que Deus criou ele o governa e cuida pela sua Providência", atingindo todas as coisas, como diz a Escritura (Sab. 7,1), de fim a fim, com força, e dispõe tudo com suavidade". Tudo, com efeito, é posto a nu e a descoberto diante dos seus olhos, segundo a expressão da carta ao Hebreus (4,2), mesmo as coisas futuras que procedem da ação livre das criaturas[9]".

Nessa fórmula conciliar estão condensadas numerosas e importantes verdades: 1º há uma Providência de Deus - *Deus Providentia sua*; 2º esta Providência é universal, tão vasta como a própria criação – *universa, quae condidit*; 3º ela é imediata, porque tem um especial cuidado de todas as coisas - *tuetur*; 4º ele as governa, move, dirige, as leva para o fim - *gobernat*; 5º com força, porque dispõe todas as coisas com uma certeza infalível; com suavidade, porque respeita a natureza e as inclinações de cada um dos seres, sem os violentar, operando no fundo da sua substância sem violentar os recursos, como se agissem sozinhos - *fortiter et suaviter*; 6º esta noção da Providência decorre daquilo que sabemos da ciência infinita de Deus, ele tem o cuidado de tudo porque tudo

[6] DENZINGER, 421.
[7] Propos, 26; DENZINGER, 1702.
[8] Idem., 1702.
[9] CONC. VATIC., cap. 1 *De Deo omnium rerum creatore*; DENZINGER, 1784.

está presente aos seus olhos - *omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus*; 7º está declarado contra os racionalistas de todos os tempos, que a Providência, como a ciência de Deus, estende-se mesmo às ações livres dos anjos e dos homens - *ea etiam quae libera creaturum actione futura sunt.*

Para quem tenha compreendido a noção do verdadeiro Deus, não é possível negar a Providência. Donde viria então que ela não se mantenha ou que ela não desça a todos os seres, a todas as circunstâncias, a todos os pormenores? Ou donde que Deus não conheça, ou que ele não queira ordenar os seres para um fim conveniente pelos meios bem adaptados, ou aquilo porque ele não quer realizar o seu plano uma vez concebido?

O absurdo dessas hipóteses é evidente; é manifesto que aquele que é a onisciência e a sabedoria infinita vê o destino de cada ser com todas as combinações e todos os meios práticos que podem conduzir tal ser. Ele quer esta realização, porque a bondade todo poderosa não pode se desinteressar da obra das suas mãos; se a justiça não o obrigou a criar, sua clemência lhe ordena a cuidar do que fez[10]; enfim, ele; é a toda poderosa Potência que eficazmente adapta os meios aos fins e quebra ou afasta todos os obstáculos contrários.

Sim, em uma palavra, há uma Providência universal, porque todas as coisas são obras de um Amor infinito servido por uma ciência e uma potência infinitas como ele[11].

III - Providência e o problema do mal segundo a doutrina católica

Entre os Persas, foi muito célebre a doutrina dos dois princípios opostos: um bom do qual procedem todos os bens, o outro

[10] S. AMBRÓSIO. de officcis, l. I., c. XIII, P. L., XVI, 41-42.

[11] Nós insistimos agora sobre a importância da Providência sobrenatural, porque tudo o que afirmamos sobre a predestinação e a ordem sobrenatural o comprova superabundantemente.

mau, do qual deriva todo mal. Essa doutrina foi renovada alternativamente pelos Gnósticos[12], pelos Maniqueus, pelos Albigenses.

Os corifeus da defesa não se envergonharam de fazer remontar o mal até Deus, como a sua própria fonte. No dizer de Calvino, Deus não somente permite o mal, mas ele o impulsiona, de modo que ele se torna o autor do pecado. Melanchton sustenta, após Lutero, que Deus é do mesmo modo o autor do adultério de Davi, da crueldade de Saul, da traição de Judas, como da conversão de Paulo[13]. A doutrina católica pode ser traduzida nas seguintes conclusões: 1º Deus não quer de maneira alguma o mal moral, que é o pecado. A Sagrada Escritura está repleta desse ensinamento tão pouco compreendido pelos politeístas. Nosso Deus abomina a iniqüidade e os que a cometem[14]; ele detesta o ímpio e a sua impiedade[15]; tem em abominação o caminho daquele que faz o mal, e ama aquele que segue a justiça[16]; ele não tenta pessoa alguma para o mal[17]. A Igreja condenou as teorias perigosas não menos que as blasfêmias da heresia. O Papa João XXII condenou esta proposição de Eckart: "O homem de bem deve conformar sua vontade com a vontade divina a ponto de querer tudo o que Deus quer, porque se Deus quer de alguma maneira que eu tenha cometido o pecado, eu não quereria não tê-lo cometido, e é isto a verdadeira penitência[18]". Deve-se ter como verdadeira a proposição contraditória: se Deus não quer de maneira alguma que eu tenha cometido o pecado, eu não queria tê-lo cometido. O concílio de Trento definiu: "Anátema a quem disser que não está no poder do homem tornar seus caminhos maus, mas que Deus opera em nós tanto o mal como o bem, não somente de uma maneira permissiva, mas

[12] Cf. P. TIXERONT. *Histoire des dogmes*, t. I, ch. IV, Les hérésies du II º siècle.

[13] Cf. MELCHIOR CANO. *De locis thelologicis*, l. II, c. résol.

[14] *Ps.* V.

[15] *Sap.*, XIV, 9.

[16] *Proverb.*, XV, 9.

[17] *Epist. Jac.*, I. 13.

[18] DENZINGER, 514-564.

absoluta, e propriamente falando, de modo que a traição de Judas não é menos sua obra própria, que a conversão de Paulo[19]".

Esta verdade é evidente aos olhos da razão como aos da fé. O mal moral é um afastamento de Deus, uma revolta contra a sua majestade; Deus não pode nem querer, nem fazer que o ofendamos ou que nos afastemos dele. 2º Deus poderia impedir o mal, mas não está forçado a evitá-lo, e o pode permitir. O concílio de Soissons, em 1140, proscreveu esta proposição de Abelardo: "Deus não deve nem pode evitar o mal[20]." Ele poderia impedir porque o mal não é um *rival* ou um igual a Deus que existe necessariamente. Como poderia Deus impedi-lo? Seja não criando os seres capazes de pecar ou exposto ao pecado; seja lhes concedendo socorros de tal modo abundantes, que eles se tornariam de fato impecáveis, como foi a Santa Virgem Maria; seja lhes comunicando desde o primeiro instante a visão beatífica, que os uniria para sempre com o soberano Bem.

Não estava, porém, obrigado a impedi-lo. A criatura racional, naturalmente falível, tendo um livre-arbítrio que de si mesmo está sujeito a flutuações, não pode tornar-se impecável se não em virtude dum dom puramente gratuito. É manifesto que Deus não está de modo algum obrigado a conceder o que é gratuito e extraordinário, nem de produzir criaturas impecáveis. Corresponderia dizer que a esmola é devida, que o privilégio se impõe, que o extraordinário pertence ao plano normal. Se Deus devesse impedir o mal em todas as suas formas, ele seria obrigado a não criar os seres dos quais ele previa antecipadamente a perversidade, e assim a malícia da criatura limitaria o poder do Criador e se tornaria um desafio à sua soberana independência. 3º Quando Deus permite o mal tem sempre razões superiores para o permitir. O mal, o pecado, sendo uma verdadeira desordem e a privação dum grande bem, Deus não os pode permitir por eles mesmos, mas somente por fins dignos do próprio Deus.

[19] CONC. TRIDENT., sess. VI, can. 6; DENZINGER, 816.
[20] DENZINGER, 375.

As razões superiores são, em primeiro lugar, aquelas que já indicamos: a defectibilidade do livre-arbítrio, a independência do Senhor que não deve estar ligado pela malícia e pelos abusos das criaturas; e, além disso, à manifestação dos atributos de Deus, da sua misericórdia e do seu poder, que tiram o pecador do abismo e o conduzem até os cumes da santidade; da sua justiça, que permanece sempre admirável mesmo para os que desprezaram a sua bondade.

Enfim, para o homem, o exercício de algumas virtudes: a penitência que pode se tornar tanto mais heróica e mais sublime quanto mais profunda foi a decadência; a humildade, adquirida depois da queda; o reconhecimento que se faz mais intenso e mais vivo porque o perdão foi imenso, etc. 4º Quanto ao mal físico da natureza, Deus o quer, não diretamente, mas indiretamente, por causa de um bem maior que dali deve sair. Por si mesmo, o mal físico da natureza, privação da realidade do bem, não entra na constituição do universo, e, portanto, não pode ser procurado nem querido por ele mesmo; mas, de outra parte, se algumas corrupções não viessem se produzir, todos os degraus do ser não se realizariam no mundo: se o trigo ficasse sem se corromper, não teríamos a colheita dourada; o leão não viveria se uma vida inferior não lhe fosse sacrificada; o fim do outono e do inverno preparam os encantos da primavera e as riquezas do verão. Assim as alternativas de morte e de vida na natureza concorrem para este efeito de conjunto que é a perfeição e a beleza, donde esta palavra de S. Tomás: "*Si omnia mala impediretur, multa bona deessent universo*[21]."

A Providência que quer essa perfeição universal, fim da criação, quer, indiretamente, essas privações, essas mudanças, que são um mal para tal natureza particular, mas não absolutamente, porque auxiliam a realização do ideal supremo que é o bem do conjunto. 5º Mesma doutrina referente aos males físicos da humanidade, dores, doenças, calamidades, catástrofes: Deus os quer indiretamente, devido a um fim mais elevado.

[21] ST I. P., q. 22, a. 2.

É-nos muitas vezes difícil compreender como tal calamidade concorre para um maior bem, mas estejamos certos de que Deus sabe em que consistem os fins superiores do universo e da humanidade, e como devem ser adquiridos. Sabemos, outrossim, que a presente humanidade tem um destino sobrenatural, ao qual estão subordinados todos os bens da ordem natural. As calamidades e as catástrofes, longe de ser um mal absoluto, podem sob a direção da Providência, auxiliar a processar o fim imortal, seja porque elas obrigam os homens a abrir os olhos, a pensar neste Deus do qual se esqueceram na prosperidade, a desejar este sobrenatural que o bem-estar os fez esquecer, a se lembrar desta vida eterna que é o seu único destino, seja porque nos permitem neste mundo fazer uma expiação que seria mais terrível no outro, e multiplicar os méritos que as dificuldades intensificam; seja, enfim, porque têm outros efeitos misteriosos que escapam neste mundo da nossa inteligência, mas dos quais podemos com certeza dizer que eles procedem de um Amor infinito. Nós compreendemos que a Providência infinitamente sábia, infinitamente poderosa, infinitamente doce, nada pode querer, ou permitir, que não possa tornar-se um bem.

Em vez, portanto, de murmurar ou de gritar contra a falha da Providência, como fizeram os ignorantes blasfemadores, por ocasião de recentes catástrofes, o cristão ama professar que esta adorável Providência faz sempre bem o que ela faz, que ela é sempre amorosa, mesmo quando castiga, e que para todos os que querem corresponder-lhe por um pouco de amor, ela faz cooperarem todas as coisas para sua felicidade: "*diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*[22]."

---

[22] Rom., VIII, 28. –Cf. : ST I., q. 22; q. 19 a.; 9. q. 49; e o comentário do P. PÈGUES; P. MONSABRÉ, *Carême* de 1876; P. SERTILLANGES. *Les sources de la croyance en Dieu*; FARGES. *L'Idée de Dieu*; FÉNELON. *Exposition des princip. vérités de la Foi*; Mgr GAY, *Vie et vertus chrétiennes*, III, *de la douleur chrétienne*; H. PERREYVE. *La Journée des malades*; P. DE DECKER, *La Providence de Dieu dans les faits de l'histoire*; P. GARRIGOU-LAGRANGE. O. P., *op. cit.*

Capítulo Oitavo

A PREDESTINAÇÃO E A REPROVAÇÃO

I - Noção e existência da predestinação

A predestinação pode ser definida: é o ato misericordioso pelo qual, desde toda eternidade, Deus amou gratuitamente, escolheu livremente e orientou eficazmente para a beatitude suprema todos aqueles que devem ser salvos. Os termos dessa definição se compreendem por si mesmos. Se toda graça é uma misericórdia, deve-se considerar como soberanamente misericordioso o ato divino que assegura o coroamento eterno da graça, o insigne benefício, a glória.

Os predestinados são escolhidos e, antes de tudo, os bem amados, porque toda escolha supõe o amor. Deus, portanto, ama, desde toda eternidade com um amor que, não tendo sido provocado pela sua criatura, é, de sua parte, inteiramente gratuito; e, porque ele a escolheu, ele orienta eficazmente para o seu destino, de modo que o eleito chegará infalivelmente, embora com a sua livre cooperação, ao termo da salvação.

A predestinação é mais que a Providência comum, mais até que a Providência sobrenatural em geral ela é uma Providência toda singular que garante ao eleito graças eficazes para o tempo e glória para a eternidade.

Todos os católicos admitem, contra os Pelagianos, a existência em Deus de uma predestinação. Alguns teólogos da escola de Molina, sem praticamente pôr em dúvida a Predestinação, pensaram que teoricamente ela não era em absoluto necessária, e que os mesmos efeitos poderiam, em rigor, ser procurados pela Provi-

dência geral. Ambrósio Catarino distingue duas espécies de predestinados: para a Virgem Maria, e para os heróis da santidade que devem constituir as maravilhas da ordem sobrenatural, é necessária uma predestinação especial, mas, para o comum dos eleitos, a predestinação não é absolutamente necessário. Essa opinião não tem mais defensores.

Outros teólogos, em contrário, declaram com o dominicano Domingos Bañez, que não se pode sem prejuízo para a fé negar a necessidade da predestinação divina[1].

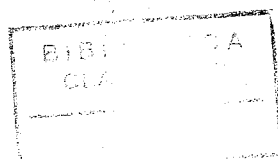
O que quer o que se pense sobre esta questão especulativa a respeito da necessidade absoluta, a existência de fato de uma predestinação é verdade de fé.

Temos, em primeiro lugar, as afirmações categóricas da Escritura: "Vinde benditos de meu Pai, possui o reino que vos foi preparado desde a origem do mundo"[2]. "Portanto, Deus desde toda eternidade preparou para os seus eleitos, seus bem-amados, a beatitude e a glória, e esta preparação é uma eleição; uma predestinação especial, porque ela não foi concedida a todos os homens, nem mesmo a todas as cristãos.

S. Paulo é o Doutor da predestinação: "os que Deus predestinou, os chamou, os justificou, os glorificou[3]," O Apóstolo atribui ao ato misterioso de Deus, chamado predestinação, três grandes efeitos: a vocação à salvação, a justificação pela graça, a glorificação no céu.

Em outro texto ele volta a essa doutrina: "Deus nos escolheu no Cristo, antes da constituição do mundo, para que sejamos santos e imaculados aos seus olhos, na caridade; ele nos predestinou para que fôssemos seus filhos adotivos, por Jesus Cristo, segundo o bel prazer da sua vontade, para o louvor da glória de sua graça[4]."

---

[1] Cf. BAÑEZ e os outros comentadores na S. T., in I. P.,q.23.
[2] *Mat.*, XXV, 34.
[3] *Rom.*, VIII, 28, 30.
[4] *Ef.* I, 4, ss.

Toda a teologia da salvação está condensada nesse texto. Deus escolheu os bem-amados desde toda eternidade, e escolhendo-os, ele tinha um ideal, ele olhava para um modelo, o seu Bem-amado por excelência, o Cristo Jesus, cuja filiação natural é o tipo da nossa filiação adotiva; ele nos elegeu gratuitamente segundo o seu bel prazer, e para que própria felicidade se tornasse glória para ele.

Alguns rápidos testemunhos dos Santos Padres nos instruem sobre a tradição católica. "Esta predestinação que defendemos segundo a Sagrada Escritura, diz Santo Agostinho, ninguém a pode contestar, sem erro[5]". Acrescenta S. Próspero: "Nenhum católico nega a predestinação divina[6]." Conclui São Fulgêncio: "Crede firmemente que Deus antes da constituição do mundo, predestinou como filhos adotivos todos aqueles os quais quer fazer por sua bondade gratuita vasos de misericórdia[7]."

Eis agora as declarações do Magistério Eclesiástico. Lê-se no concílio de Kiersy (853): "O homem, ao fazer um mau uso do seu livre-arbítrio, pecou e caiu; daí vem esta massa de perdição; do gênero humano inteiro. Deus justo e bom escolheu nessa massa pela sua presciência aqueles que por sua graça predestinou à vida, e ele os há predestinado para a vida eterna[8]." Assim, o ato eterno de Deus é uma eleição, e tal eleição é gratuita, porque é pela graça que Deus escolhe: essa escolha predestina os eleitos para a vida eterna.

Ensina o concílio de Valença (855), a esse respeito três verdades principais: "1º que há uma predestinação dos eleitos para a vida eterna; 2º esta eleição é uma misericórdia que precede as boas obras dos santos; 3º pela predestinação Deus decreta de toda a eternidade o que ele mesmo cumprirá no tempo, pela sua misericórdia gratuita[9]."

---

[5] S. AGOSTINHO. *De Dono Persev.*, c. XIX, n. 48, P. L., XLV. 1023.
[6] S. PRÓSPERO. *Resp. I, ad object.* Gall.; P. L., LI, 157.
[7] S. FULGÊNCIO. *De Fide ad Petrum*, c. XXV.; P. L., LXV, 703.
[8] DENZINGER. 316. 621.
[9] *Idem.*, 322. 628

O concílio de Trento constantemente apela para o dogma da predestinação como para um mistérios tão insondável quanto certo: "Que ningúem, nesta vida mortal, tenha a presunção de penetrar no mistério secreto da predestinação divina, a ponto de afirmar absolutamente que ele é do número dos predestinados, como se fosse certo que aquele que é justificado não pode pecar ou que, se pecar, pode prometer seguramente o seu arrependimento. A não ser por uma revelação especial ningúem pode conhecer os que Deus escolheu[10]." "Anátema a quem disser que o homem regenerado e justificado tem o poder de crer que ele está no número dos predestinados[11]". "Anátema a quem disser que a graça da predestinação não é concedida senão aos predestinados e que os outros são também certamente chamados, mas não recebem a graça, visto que eles são predestinados para o mal pelo poder divino[12].

O ensinamento conciliar de Trento pode ser resumido assim: 1º - a predestinação divina é uma verdade de Fé; 2º - ela é um mistério insondável, e ningúem neste mundo pode sem revelação saber com uma certeza infalível se está predestinado; 3º - pode haver verdadeiros justos que não são predestinados: essas almas receberam realmente a graça santificante e, se elas a perderam e não perseveraram, é unicamente por sua falta, e não por que Deus as devotou para o mal.

Que nos dia a razão teológica? A perfeição do Deus imutável, cuja ciência infinita e a causalidade universal descem a todos os pormenores, exige que ele ordene e regule de toda a eternidade o que executará no tempo, porque ele deve realizar um dia pela sua graça a beatitude dos seus eleitos, ele a quis e a decretou de toda eternidade; ele a destinou anteriormente a tais e tais, e, ao mesmo tempo determinou os meios que a asseguram eficazmente a posse. "Ver este meio e este fim sobrenaturais preparar eficazmente o meio para o fim; é o que chamamos de predestinação. Na

[10] Sess., VI, cap. 12; DENZINGER, 805. 1540.
[11] Sess., VI, can. 15; DENZINGER, 825. 1565.
[12] Sess., VI, can. 17; DENZINGER, 827. 1367.

inteligência divina é a obra de uma profunda sabedoria; na vontade divina, a obra de uma misericórdia infinita, totalmente gratuita[13]."

II - Os efeitos da predestinação

Chamamos de efeito da predestinação tudo aquilo que no plano divino e sob a direção de Deus deve realmente conduzir à glória. Esses efeitos são de duas ordens: uns são diretos e imediatos, os outros, indiretos.

Os efeitos diretos são, por si mesmos, de ordem sobrenatural e devem levar o homem ao seu termo final. São aqueles já formulados pelo apóstolo Paulo[14].

Primeiramente, a *vocação* que começa a obra de vida e sem a qual nada poderá chegar a termo. Entendemos por vocação sejam as graças cristãs que solicitam a inteligência e a vontade, sejam os socorros exteriores, pregação, bons exemplos, e outros meios dos quais a Providência se serve para levar as almas à salvação. "*Quos praedestinavit hos et vocavit*" aos quais predestinou, a estes chamou.

Em segundo lugar a *justificação* que nos torna filhos e herdeiros de Deus e permite aos adultos merecer a recompensa como uma espécie de conquista. A justificação compreende a graça santificante, nossa verdadeira deificação; o bom uso da graça que é um trabalho excelente na obra da salvação, como acentua S. Tomás[15]; a perseverança final, que conclui definitivamente o curso e que é chamada pelo Concílio de Trento[16] "*magnum donum*, o dom por excelência". "*Et quos vocavit hos et justificavit*", aos que Deus chamou, justificou-os.

Finalmente, a *glorificação*, porque a predestinação é, antes de tudo, a eficaz intenção da glória. Essa glorificação comporta a visão e o amor beatíficos, que são a recompensa essencial; as au-

[13] P. MONSABRÉ. *Conférences de Notre-Dame*, 23ª Conf.
[14] *Rom.*, VIII, 28-30.
[15] S. TOMÁS, *Comm. in Epist.*, ad *Rom.*, VIII, 28-30.
[16] Sess., VI, cap. 16; DENZINGER, 826. 1560.

réolas e as outras recompensas acidentais; e, após a Ressurreição, a glória inadmissível do corpo: "*Quos autem justificavit illos et glorificavit*"; aqueles que Deus justificou, glorificou-os.

Entende-se por efeito indiretos da predestinação um conjunto de fatos, de circunstâncias ou de realidades, que embora naturais, são ordenados pela Providência para o sobrenatural e, finalmente, à salvação: a saúde, as riquezas, a prosperidade, enquanto elas se fazem auxiliares da virtude e um meio de amor a Deus. A doença, os infortúnios, as desgraças de todas as espécies, enquanto são queridos ou permitidos por Deus, como uma ocasião de paciência e de mérito, de penitência mais generosa, de caridade mais ardente, etc., são efeitos da predestinação e procedem do Amor infinito.

Esta doutrina, tão bela quanto consoladora, não é invenção dos teólogos. Ela está contida na palavra tão significativa de S. Paulo: "*Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*[17]". Para os que amam a Deus, todas as coisas concorrem para o bem, para este bem verdadeiro que é a salvação.

III - A reprovação. Os erros e a fé católica.

Atribui-se a Lucídio, padre gaulês do século V, ter ensinado que quem não foi escolhido para a vida eterna é forçado ao mal. Seja quem fosse esse Lucídio, que aliás se retratou[18], esses erros foram retomados, no século IX, por Gottescalk, monge da abadia de Orbais, e pouco a pouco condensados em um sistema, que foi chamado de o *predestinacionalismo*. Esse inovador admitia uma dupla predestinação: uma, dos eleitos ao repouso na glória; outra, dos reprovados, para a morte eterna. Todos aqueles que não foram escolhidos para o Bem, são forçados para para o mal, como os eleitos fazem o bem fatalmente[19].

[17] *Rom.*, VIII, 28.
[18] Esta retratação está reproduzida em Bibl. Max., VIII. 525.
[19] Cf. SCHWANE. *Histoire des dogmes*, tom. V, ch. IV.

Wiclef, João Hus, Jerônimo de Praga, renovam essas blasfêmias, repetidas ainda por Lutero e Calvino. Lutero abribui a Deus a responsabilidade do pecado e do mérito. A doutrina de Calvino é ainda mais radical: os homens, diz ele, não são todos criados em condição igual, porque Deus predestina uns para a vida eterna, os outros, para a condenação eterna.

Os Jansenistas pretendem que Deus, depois da culpa original, não quer sinceramente a salvação de todos os homens, e que, Cristo não tendo morrido senão para os predestinados, os outros são abandonados e entregues à ruína. Apressemo-nos a opor a essas monstruosas teorias os ensinamentos da Igreja Católica. O concílio de Orange (529) declara: "Não somente nós não cremos que alguns homens sejam predestinados para o mal pelo poder divino, mas, se há espíritos que desejam acreditar em tão grande mal, nós lhes lançaremos o anátema com indignação[20]." O concílio de Kiersy (853) diz paralelamente: "Deus conheceu pela sua presciência os que devem se perder, mas ele não os predestinou a se perderem. Porque Deus é justo, ele predestinou uma pena eterna para a sua falta[21]." Mais explícito foi o concílio de Valença (855): "Nós confessamos firmemente a predestinação dos eleitos para a vida e a predestinação dos ímpios para a morte, mas com esta diferença que na eleição dos que devem ser salvos, a misericórdia de Deus precede o mérito, enquanto que na condenação dos que se perderam, o demérito precede o justo julgamento de Deus. Pela predestinação Deus somente decretou o que ele mesmo deve fazer por sua misericórdia ou por seu justo julgamento. Para os maus Deus previu a malícia deles, porque ela vem deles mesmos. Ele não a predestinou porque a malícia não vem dele. Quanto à pena, que segue as suas obras más, ele a previu e a predestinou, porque ele é justo e coloca sobre todas as coisas, segundo a observação de Sto. Agostinho, uma sentença tão irrevogável quanto certa é sua presciência. Com o concílio de Orange nós lançamos o anátema a

[20] DENZINGER, 200. 397.
[21] DENZINGER, 316. 627.

todos os que disserem que alguns homens são predestinados para o mal pelo poder de Deus[22].

Por fim, é necessário lembrar as definições do concílio de Trento: "O pecado não vem de Deus, pois são os próprios homens que tornam más as suas vias[23]."

A doutrina católica se reduz aos seguintes pontos:

1º - Há uma reprovação para os maus, quer dizer, um justo julgamento de Deus, que de toda a eternidade decreta que os indignos serão punidos por suas faltas. A Escritura não emprega a palavra *reprovação*, mas afirma a sua realidade em termos equivalentes: ela chama os reprovados de maus: "Ide malditos de meu Pai, para o fogo eterno[24]"; de *filhos da perdição*: "Aqueles que me déstes, eu os guardei, e nenhum deles pereceu senão o filho da perdição[25]"; de vasos *de cólera*, destinados à ruína[26]"

2º - A reprovacão não é um ato que decreta o pecado, como a predestinação decreta o bem, mas somente um ato que pronuncia o castigo, por causa dos pecados que os homens cometerão por si mesmos e por sua malícia. Também nosso Senhor dizendo aos reprovados: "Retirai-vos de mim malditos, ide para o fogo eterno", justifica a sua sentença: "Tive fome e não me destes de comer", etc.

3º - Na reprovação Deus não decreta a pena senão após ter previsto a falta, enquanto que na predestinação ele decide dar ao menos a graça de prever o mérito.

4º - Na predestinação Deus decide auxiliar os eleitos a se salvarem. Na reprovação muito longe de querer ajudar os maus a se perderem, consente em lhes conceder todos os socorros necessários ao cumprimento do dever, e ainda se ocupa delas pela sua Providência comum e mesmo pela sua Providência sobrenatural geral, de modo que se eles se perdem, não é porque se lhes foi impossível serem bons, mas porque rejeitaram sê-lo: "*Nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt*[27]."

[22] Can., 3; DENZINGER, 816. 1556.
[23] Sess., VI, can. 6; DENZINGER, 816. 65.
[24] *Mat.*, XXV, 41.
[25] *Jo.*, XVII, 12.
[26] *Rom.*, IX, 22.

IV - A gratuidade da predestinação e a justiça da reprovação.

O que é certo, o que é livremente discutido

Os Pelagianos, que negavam a necessidade da graça, destruíram, de um só golpe, o fundamento da predestinação ao sustentarem que o homem pode, sem a intervenção gratuita de Deus, alcançar a salvação. Os semi-Pelagianos admitiam a graça sobrenatural, mas pretendiam que todos podem somente pelas suas forças chegar ao começo da salvação e a se preparar para a primeira graça. Uma vez recebida a justificação teremos direito à perseverança final e conseqüentemente à glória que a coroa. Portanto, não há predestinação gratuita.

Todos os católicos estão de acordo sobre estes pontos fundamentais:

1º - A reprovação é um ato de perfeita justiça, porque ela pronuncia a pena unicamente para punir a falta, e após ter previsto essa falta.

2º - A glória não sendo concedida senão àqueles que fizeram o bem, ela é, em sentido muito verdadeiro, a recompensa do mérito e pode ser chamada segundo a linguagem de S. Paulo, uma coroa de justiça[28].

3º Mas, para merecer a glória, é necessário possuir a graça e, a primeira graça sendo inteiramente gratuita, disto se conclui que Deus, coroando nossos méritos, coroa os seus próprios dons. Expressão que gostavam de repetir os papas e os concílios, depois

[27] Conc. Valent., can. 2; DENZINGER, 321.
[28] S. CELESTINO. *Lettre aux Evêques des Gaules*, cap. 12; DENZINGER, 184,381.

de Sto. Agostinho, que escreve: "É tão grande a bondade de Deus, diz o Papa Celestino I, que ele quer que os seus dons sejam os nossos méritos, para os quais será reservada a recompensa eterna [29]." Segundo o concílio de Orange: "A coroa é devida às nossas boas obras se elas têm lugar, mas a graça, que não é devida, precede para que elas tenha lugar[29]."

4º - A predestinação, tomada no seu conjunto, para a preparação de todos os bens da salvação, desde a vocação até a glorificação, ou mesmo só para o apelo à graça, é inteiramente gratuita: porque é de fé que ninguém pode se preparar para a graça unicamente pelas suas energias[30].

O que é livremente discutido entre os teólogos católicos é o problema: a escolha divina que chama os predestinados para a glória será absolutamente gratuita ou será influenciada pela previsão dos méritos, no sentido de que Deus escolhe tais homens para a glória após ter previsto que eles aproveitarão a graça?

Em largos traços, vejamos as principais soluções desse problema: Eis, em primeiro lugar, a solução da escola tomista: Deus quer sinceramente a salvação de todos os homens, e ele não predestina ninguém para o pecado e para a condenação. Contudo, antes de toda previsão dos méritos do homem, só por sua bondade, ele escolhe tais e tais para a glória eterna. Em virtude desta escolha, ele lhes prepara os socorros e as glórias que os farão chegar infalivelmente, mas pela sua cooperação pessoal, à salvação e à beatitude: eis a predestinação. Paralelamente, antes de toda previsão dos atos humanos, ele quer permitir que outros homens por sua própria falta não cheguem à gloria e se condenem. Mas também para estes Deus prepara todas as graças necessárias para a salvação, de sorte que, se eles se perdem, não será por falta de graça, mas por falta de boa vontade. Eis então, a reprovação *negativa*. É

[29] Concílio de Orange, can. 18; DENZINGER, 191. 388.

[30] Cf. Concílio de Orange, can. 5, ss; Concílio de Trento, sess. VI, can. 3; DENZINGER, 178, ss. 813. -- Ver os textos dos conc.de Kiersy e de Valência precedidamente citados, onde está dito que Deus predestina pela graça e salva pela misericórdia.

somente após ter previsto que os homens abusando da graça e do livre-arbítrio se entregarão ao mal, que Deus decreta a puni-los. Eis, então, a reprovação *positiva*. Neste sistema verificam-se perfeitamente as palavras do concílio de Kiersy: "Que os homens sejam salvos, é dom de Deus; que alguns outros se perdem, é falta deles mesmos[31]."

Os molinistas puros rejeitam a reprovação negativa, e não admitem que a eleição dos predestinados seja em todos os pontos gratuita. Deus quer igualmente a salvação de todos os homens, embora não conceda a todos graças iguais. Ele prevê, por sua ciência média, que alguns homens cooperarão com a graça até o fim, e é por causa dessa previsão que os predestina para a glória. Deus prevê que outros farão o mal, e é por isso que eles os reprova. Os congruístas, com Suarez, Belarmino, etc., dizem: Deus prevê que se colocasse tais homens em tais circunstâncias favoráveis, eles cooperariam com a graça e se salvariam, e por isso ele os escolheu.

A eleição é gratuita neste sentido que Deus, independentemente da previsão dos méritos, predestina à glória e quer colocar tais pessoas em circunstâncias favoráveis; mas, por outro lado, a gratuidade não é absoluta, por que Deus sabe, por sua ciência média, e independente do seu decreto, que os homens se beneficiarão das graças oferecidas.

Nesta exposição em que nos colocamos ao abrigo de toda polêmica, não será o lugar de empreender a crítica dos diversos sistemas.[32].

Apenas queremos lembrar que o molinismo e o congruísmo são perfeitamente livres na Igreja, e, se o tomismo tem para si o mistério, tem também consigo a lógica, que proclama a independência absoluta de Deus e a gratuidade das suas escolhas: mistério e lógica, os tomistas não temem nem um nem o outro, persuadidos de que a lógica leva à verdade, e o mistério, a Deus. Na prática, o

[31] DENZINGER, 317. 622.

[32] Cf. *Tractatus dogmatici*, t. I, De Deo Uno, et t. II, de Gratia.

cristão não tem que se preocupar com as teorias das escolas. O meio infalível para ele resolver o problema, é amor a Deus e seguir a sua Lei, segundo o mandamento de S. Pedro: "Esforçai-vos meus irmãos, de tornardes certas pelas vossas boas obras vossa vocação e vossa eleição[33]."

[33] II. *Pe.*, I, 10. – Cf. Santo AGOSTINHO. *De Praedestinatione sanctorum*, P. L., XLIV, *De dono perseverantiae*, P. L., XLV; S. T., I, 23 e o comentário do Pe. PÈGUES. P. MONSABRÉ. *Carême de 1876*; Ed. HUGON. *Hors de l'Eglise point de salut Paris*, Téqui.

Capítulo Nono

AS RELAÇÕES DE DEUS COM O MUNDO

Tese XXIV - *"Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*

É, portanto, pela pureza do seu ser que Deus se distingue de todas as coisas finitas. Segue-se daí, em primeiro lugar, que o mundo não pode proceder de Deus senão pela criação; em segundo, que a força criadora, que atinge primeiramente e por si o Ser enquanto Ser, não é comunicável nem por milagre a nenhuma natureza finita criada; enfim, que nenhum agente pode influir sobre o ser de qualquer efeito que seja senão pela moção recebida da causa primeira[1]."

A presente tese contém quatro afirmações capitais: 1 - a distinção entre Deus e o mundo; 2 - a origem do mundo mediante a criação; 3 - a incomunicabilidade da virtude criadora; 4 - a necessidade da moção divina em todas as operações das criaturas.

[1] Esta proposição condensa as doutrinas expostas por São Tomás na *Suma Teológica*. I. 44 e 45, et q. 105. Cf. *Cont. Gent.*, lib. II, c. 6-15; lib. III, c. 66-69 et lib. IV, c. 44; c. 44; QQ. *Dispp. de Potent.*, sobretudo q. 3, a. 7.

1 - O Deus pessoal

O princípio da refutação eficaz, evidente do panteísmo já está estabelecido: é a pureza mesma do ser divino. Por ser Deus é o ser subsistente, ele é só perfeição, ilimitada e única, e, por isso, distinto de tudo que é limite e multiplicidade[2]. Se Deus é Ato puro, ele exclui toda mistura de potência, e, necessariamente transcendente, diferencia-se de tudo que é potencial, indeterminado, submetido a mudança. Daí estarem afastadas todas as formas do panteísmo: o panteísmo evolucionista, que confunde Deus com o futuro, o panteísmo imanentista, que representa o mundo como derivação da substância divina.

II - A origem do mundo por via de criação

É precisamente o que nossa tese exclui, ao indicar a verdadeira solução sobre a origem do mundo. As diversas hipóteses reduzem-se a estas: ou o mundo é distinto de Deus, mas eterno e improduzido como ele; ou é Deus mesmo; ou ele é produzido por Deus, mas de substância divina; ou é produzido por Deus, mas do nada.

A primeira hipótese já foi refutada pelas provas tomistas que estabeleceram a existência de Deus. Será suficiente lembrar que o movimento e a passividade que constatamos no mundo são a demonstração da sua contingência. O célebre materialista Du Bois-Reymond foi obrigado a fazer esta confissão: "O movimento não sendo essencial à matéria, a necessidade de causalidade exige ou a eternidade do movimento, e então será necessário renunciar a compreender qualquer coisa, dificuldade absoluta para todo homem de espírito são, ou um impulso sobrenatural, sendo, então,

[2] Cf. tese II, explicada no capítulo que tratamos da Ontologia.

obrigado a admitir o milagre, dificuldade desesperadora para o positivismo[3].

Renan, dele já tratamos, também não encontra solução. "Sim, se o movimento existe desde toda eternidade, não se compreende por que o mundo não atingiu o repouso e a perfeição. Tocamos aqui nas antinomias de Kant, a esses abismos do espírito humano onde se é sacudido de uma contradição a outra[4]." O meio de evitar essas contradições e de salvar a dignidade da razão humana é admitir um Deus distinto do mundo. Os nossos argumentos já demonstraram um Motor imóvel, uma Causa primeira, um Primeiro Ser necessário, um soberano Perfeito, uma Inteligência infinita, que é o Ser subsistente, cuja pureza transcendente eleva acima de todo o universo.

Mas, se o mundo é distinto de Deus, e produzido por Deus, ele não pode ser tirado de Deus, como pretenderam os filósofos da Índia, os budistas, os neoplatônicos e os agnósticos, bem como os sábios de nossos dias, segundo os quais "a natureza criada seria a filha de Deus, porque ela viria de um germe tirado de Deus, e este Deus seria ao mesmo tempo criador e pai, no sentido preciso que nós atribuímos a essa palavra[5]".

O absurdo da teoria é evidente. Ou se trata de uma emanação propriamente imanente, pela qual Deus teria se tornado tudo, e teríamos então a evolução indefinida, o perpétuo tornar-se no seio da substância divina. Em outros termos, a negação do verdadeiro Deus pessoal. Ou se trata de uma emanação *transitiva*, pela qual a natureza seria tirada de Deus como um germe ou uma porção de Deus. Nesse caso, Deus se dividiria e não seria o ser subsistente, a infinita perfeição, o Ato puro. Não se poderia também conceber que Deus tire o mundo de si mesmo, como nós tiramos o pensamento do nosso espírito, porque a nossa inteligência produzindo o

[3] *Discours promoncé devant l'Académie de Berlin*, 8 juillet, 1880. A criação não é um milagre no sentido estrito, o autor quer se referir a uma causa distinta do mundo.

[4] RENAN. *Dialogues philosophiques, p. 146.*

[5] A. SABATIER. *La Philosophie de l'effort, p. 181.*

seu conhecimento evolui e passa de potência a ato. Ora, isso repugna absolutamente à pureza do ser divino.

Uma lógica rigorosa obriga-nos então a concluir que o mundo é distinto de Deus, não tirado de uma realidade preexistente e ele mesmo improduzido; mas isso já demostramos ser impossível, pois é tirado do nada. A criação será, portanto, a única maneira de explicar a origem do mundo, como mui justamente conclui a nossa proposição: unicamente pela criação divina poderia o mundo vir a ser.

Ademais, no nosso documento está indicada a verdadeira noção de criação, segundo S. Tomas: ela é a produção do ser enquanto ser. Nas outras produções é este ser ou *tal* ser que vemos chegar à existência: a água adquire tal modo ao passar do estado de gelo ou ao estado de vapor, mas ela não adquire o ser enquanto ser, pois ela já era alguma coisa.

A semente ao se tornar planta ou gigantesco carvalho torna-se esse ser, não o ser enquanto ser, porque ela era já uma força que evoluiu. Na criação, coisa alguma existia antes, tudo que há de realidade na coisa foi produzido: é o ser quanto à inteira substância[6], o ser enquanto ser.

Sábios de grande valor deram testemunhos ao nosso dogma da criação, ao dizerem que Deus deu o ser aos elementos com todas as suas qualidades e propriedades. Eis o que escreveu a respeito Hirn[7]: "Todo o conjunto do universo não se explica senão pela intervenção de uma vontade livre, anterior a todo fenômeno, não somente capaz, como se diz comumente, de comandar os elementos - o homem também os comanda em alguma medida - mas capaz de dar o ser a esses elementos com todas as suas propriedades e todas as suas qualidades. A realidade dessa intervenção mostra-se como uma verdade matemática. A sua afirmação pode

[6] O conc. Vaticano I diz, com efeito, que as coisas, sejam espirituais, sejam materiais, segundo a sua substância inteira, são tiradas por Deus do nada. *De Deo Creat.*, omn. creat.. Can. 5.

[7] É como a conclusão de seu livro: "*La vie future et la science.*"

ser vista como a última palavra da ciência moderna para todo espírito reto e independente."[8]

III - A incomunicabilidade da virtude criadora

É de fé que Deus criou diretamente todas as coisas; quer as criaturas materiais, quer as espirituais, segundo toda a sua substância.

Os católicos comumente admitem que, segundo a Providência ordinária de Deus, a criatura não poderia criar como causa *principal*, não obstante, Durando pensa que Deus, por toda a sua potência absoluta, poderia dar a uma criatura ser causa principal na criação. Embora essa opinião tenha sido considerada como provável por Arriaga, é combatida pelo conjunto dos doutores. É evidente a impossibilidade. Por que a distância do nada para o ser é infinita, será necessário para vencê-la um poder infinito. Ora, a potência infinita repugna absolutamente à criatura, finita na sua substância e nas suas faculdades. A virtude criadora como causa principal é, por conseguinte, absolutamente incomunicável.

Mas, a criatura poderia tornar-se pelo menos a causa *instrumental* da criação? Célebres escolásticos, como Pedro Lombardi, Durando, Suarez, Vasquez, pensavam que sim. Mas a maioria dos teólogos aceitaram o pensamento de S. Tomas exposto na tese que comentamos[9].

Eis então a prova decisiva que expusemos em outro lugar[10]. O instrumento deve exercer uma ação preparatória que dispõe para a ação da causa principal. Sem essa disposição teríamos um *médium* inútil, não um cooperador verdadeiro. Aqui, nenhuma operação preliminar é possível, porque não há em todo efeito uma parcela de realidade que não seja tirada do nada. Nenhuma possibilidade para a obra da criatura.

[8] S. TOMÁS a refuta, q. 45, a. 5.

[9] Cf. art. 5 da q. 45.

[10] *Causalité instrumentale en Téologie*, p. 191-193. Cf. Curs. Philos. Thomist., t. II, Tract. I, q. II.

Não somente a ação do instrumento não é anterior à do autor principal, mas, ao contrário, o efeito de Deus criador é anterior a toda atividade criada, pois é o próprio ser enquanto ser[11], este efeito universal que precede os outros e não supõe algum outro.

Toda ação das criaturas é acidental e faz sair de um dado sujeito tudo o que ela realiza. Com efeito, o acidente é tão dependente para a sua operação quanto para a sua existência. Precário e fraco, ele tem constante necessidade de um suporte para sustentar-se. Necessita mesmo de um fundamento, de uma matéria donde ele passa tirar tudo o que produz e tudo que ele ajuda a produzir. O trabalho das causas segundas, mesmo quando são produzidas as obras-primas que desafiam os séculos, consiste unicamente em modificar, dirigir e elevar forças e energias preexistentes. Mesmo a invenção do gênio, a concepção mais sublime do anjo, até mesmo a visão e o amor beatíficos, saem de um sujeito fundamentados numa faculdade.

Sim, toda ação criada é uma modificação e uma mudança. É, então, absolutamente incompatível com a criação que exclui toda idéia de sujeito preexistente, de movimento, de evolução.

Podemos nos assemelhar com Deus pela natureza e pela graça, jamais a ele nos assemelharemos pela virtude criadora. Podemos ser os auxiliares de suas misericórdias e ministros do seu poder santificador. Jamais seremos instrumentos da sua criação, obra que lhe é peculiar. Glória, por isso, ao poder infinito e incomunicável do Criador.

[11] A tese da Sagrada Congregação apresenta essa razão como prova de incomunicabilidade: *"Virtutem creativam qua, per se primo, attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem."*

IV - A moção divina

O último corolário dos princípios estabelecidos é a necessidade da moção divina em todas as operações das criaturas.

É um dogma da nossa religião que a criatura tem necessidade da influência contínua e imediata de Deus para ser mantida na existência: a conservação é o prolongamento da criação, e, por conseguinte, a criatura que não pode dar o ser a si, não poderia conservá-lo por um só instante. Deus nos dá então a esmola perpétua da existência, ele sustenta todas as coisas pela sua virtude, como diz S. Paulo *"portansque omnia verbo virtutis suae"*[12], e se ele retirar um só instante o seu influxo conservador, todas as coisas recairiam no nada.

Não é tudo. Deus produz a criatura, a conserva, dá-lhe as faculdades ou potências, que são os princípios remotos da operação. A natureza assim cumulada, não é abandonada a si mesma, pois Deus intervém imediatamente em todas as nossas obras.

Durando ventilou a hipótese que a influencia de Deus sobre as causas segundas, quando elas operam, não é imediata e não se distingue da criação e da conservação. Mas esse sentimento foi recusado por outros teólogos, embora não seja herético, é errado e deve ser afastado nas escolas católicas.

Isso se aplica, e com mais forte razão, ao sistema racionalista, segundo o qual, Deus depois de ter criado o mundo, sobretudo as criaturas livres, as abandonou às suas próprias iniciativas.

O *Syllabus* de Pio IX (8 de dezembro de 1864), condenou esta proposição: "Deve-se negar toda ação de Deus sobre os homens e sobre o mundo[13]."

O concílio Vaticano I proclama que Deus, após ter criado o mundo, o conserva pela sua Providência e o governa, atingindo fortemente todas as coisas, do começo ao fim, dispondo tudo sua-

[12] *Hebr.*, I, 3.
[13] Propos. 2; DENZINGER, 1703. 1903.

vemente[14]. Três pontos serão rapidamente indicados: a *criação* de todas as coisas - *universa quae condidit*; a conservação de tudo que criou - *tuetur*; o *governo*, que é exercido por uma influência que atinge todas as coisas - *gubernat, attingens.*

A razão nos diz que toda operação é uma produção do ser. É evidente que cada vez que nós agimos, se faz alguma coisa de real, que o ser é produzido sob uma ou outra forma. Deve-se, pois, reconhecer ao mesmo tempo a intervenção da criatura como causa próxima, que produz o ser ou *tal* ser, ou o ser sob uma forma particular, e a intervenção da causa primeira para produzir o ser enquanto ser, que é o efeito próprio de Deus.

Por isso nós confessamos contra os ocasionalistas, a causalidade real das criaturas[15], e, contra os racionalistas, a influência atual e imediata do primeiro Motor.

De outra parte, Deus e a criatura não podem permanecer sobre o mesmo plano; a ação da causa segunda está relacionada à ação da Causa primeira como a moção do móvel em relação a ação do motor. Ora, diz o doutor Angélico, a moção do motor precede a moção do móvel, de uma propriedade de razão e de causalidade[16]. Donde a necessidade de uma moção divina *anterior* à nossa, e que deve ser chamada de *premoção.* É porque a nossa determinação livre e meritória é a produção do ser mais raro, da realidade mais perfeita, que constitui precisamente a coroa do livre-arbítrio, é necessário que ela seja causada por uma determinação anterior da parte de Deus, e isso será a justo título chamado - *predeterminação.*

Evitaremos, neste breve comentário, entrar nas controvérsias de escola. Seja-nos permitido citar estas belas palavras de Bossuet: "Tal é o sentimento daqueles que chamamos *tomistas*, eis o que querem dizer os mais hábeis dentre eles por estes termos

[14] Cap. I, *De Deo rerum omnium creatore*; DENZINGER, 1784. 3003.
[15] Cf. *nosso Curs. Philos. Thomist.*, t. VI, pp. 155- 156.
[16] S. TOMÁS., III *Cont. Gent.*, cap. 140.

premoção e *predeterminação física*, que parecem tão rudes para alguns, mas que, sendo entendidos, têm um tão bom sentido[17]."

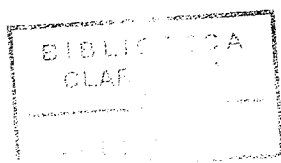
Um recente comentador da questão 105 da Suma Teológica, à qual a presente tese faz alusão, mostra muito bem que é necessária para cada ato e para cada eleição particular uma aplicação especial, pois de outro modo haveria um agente que, enquanto tal, não estaria sob a ação de Deus, primeiro agente, o que é impossível[18].

Depois disso, é necessário insistir para mostrar que a *premoção*, pois se trata do primeiro motor, cuja ação é pre-requisitada e pressuposta à ação do motor segundo; e a *premoção física*, pois se trata de uma moção que põe o agente segundo em condição de operar; e mesmo no caso da vontade livre, que a si mesma se move para querer um bem determinado, a premoção física determinante ou predeterminação física, pois se trata de uma moção que aplica a vontade a querer tal bem particular, não são outra coisa que a mais pura doutrina de S. Tomás, precisamente expressa neste artigo 5, onde trata da questão *ex professo*.

Conclusão:

Damos aqui por terminada a exposição das *XXIV Teses Tomistas*, que, segundo havíamos anunciado, é um pequeno resumo de toda a filosofia.

Desde o princípio temos encontrado Deus no cume da Ontologia, como o Ato Puro, Primeiro Motor e Providência, que nos criou, nos conserva e nos move em todos os nossos atos, e que é, também, por conseguinte nosso *Fim* último, a quem devemos amar sem medida: *Modus diligendi (Deum) sine modo diligere*[19]."

[17] BOSSUET. *Traité du Libre Arbitre*, c. VIII. - Ver nosso tratado *De Gratia*, p. 351, ss.
[18] P. PÈGUES, O. P. *Comment. français littéral.*, t. V, (VIº vol.), p. 300.
[19] S. BERNARDO. *De deligendo Deo*, c. I; P. L., CLXXXII, 974.

Apêndice I

Características da doutrina de S. Tomás declaradas pelo Papa Leão XIII na Encíclica *Aeterni Patris* (4.8.1879)

"Entre todos os doutores escolásticos, brilha, como astro fulgurante, e como princípio e mestre de todos, Tomás de Aquino, o qual, como observa o cardeal Caetano, "por ter venerado profundamente os santos doutores que o precederam, herdou, de certo modo, a inteligência de todos" (S.T. II II, 148, 4).

São Tomás coligiu suas doutrinas, como membros dispersos de um mesmo corpo; reuniu-as, classificou-as com admirável ordem, e de tal modo as enriqueceu, que tem sido considerado, com muita razão, como o próprio defensor e a honra da Igreja.

De espírito dócil e penetrante, de fácil e segura memória, de perfeita pureza de costumes, levado unicamente pelo amor da verdade, prenhe de ciência divina e humana, justamente comparado com o sol, aqueceu a terra com a irradiação de suas virtudes, e encheu-a com o resplendor de sua doutrina.

Não há um ponto da filosofia que não tratasse tanto com penetração como solidez. As leis do raciocínio, Deus e as substâncias incorpóreas, o homem e as outras criaturas sensíveis, os atos humanos e seus princípios, são objeto das teses que defende, nas quais nada falta, nem a abundante colheita de investigações, nem a harmoniosa coordenação das partes, nem o excelente método de proceder, nem a solidez dos princípios, nem a força dos argumentos, nem a lucidez de estilo, nem a propriedade da expressão, nem a profundidade e gentileza com que resolve os pontos mais obscuros.

Ainda mais: o Doutor Angélico buscou as conclusões filosóficas nas razões e princípios das coisas, que têm grandíssima extensão e encerram em seu seio o germe de quase infinitas verdades, para serem desenvolvidas em tempo oportuno e com abundantíssimo fruto pelos mestres dos tempos posteriores.

Empregando o mesmo procedimento na refutação dos erros, o santo Doutor chegou ao seguinte resultado: debelou todos os erros do tempo passado, e propiciou invencíveis armas para os que haviam de aparecer nos tempos futuros.

Além disto, ao mesmo tempo que distingue perfeitamente, como convém à fé e à razão, uniu-as pelos vínculos de mútua concórdia, conservando a cada uma seus direitos e salvando sua dignidade. Assim é que a razão, levada por Tomás até o píncaro humano, não pode elevar-se a maior altura. E a fé quase não pode esperar que a razão lhe preste mais numerosos e mais valentes argumentos do que aqueles que lhe forneceu Tomás de Aquino.

Por isso, nos séculos, passados homens doutíssimos, de grande renome em teologia e filosofia, procurando com incrível empenho as obras de Tomás, se têm consagrado, não só a cultivar sua angélica sabedoria, mas também a imbuir-se inteiramente dela. É sabido que quase todos os fundadores e legisladores das Ordens Religiosas têm imposto a seus companheiros o estudo da doutrina de São Tomás e a cingirem-se a ela religiosamente, dispondo que a nenhum deles seja lícito separar-se impunemente, ainda em coisas pequenas, das pegadas deste grande homem. Para não falarmos da família de São Domingos , que se gloria do direito próprio de o ter por mestre, os Beneditinos, os Carmelitas, os Agostinianos, a Companhia de Jesus e muitas outras Ordens estão obrigadas a esta lei, como atestam os respectivos estatutos".

Apêndice II

Carta Encíclica *Humani Generis* do Papa Pio XII mostrando ser a Filosofia de S. Tomás a Filosofia da Verdade (12.8.1950).

"Todos sabem quanto apreço é o da Igreja à razão humana no que concerne à sua capacidade de demonstrar com certeza a existência de um Deus pessoal, de provar iniludivelmente pelos sinais divinos os fundamentos da própria fé cristã, de exprimir com

justeza a lei natural que o Criador imprimiu na alma humana, de conseguir por fim uma inteligência limitada mas utilíssima dos mistérios (Cf. Conc. Vat. D. S. 3015). - Esta atribuição podê-la-á desempenhar a razão convenientemente e com segurança, se estiver nutrida daquela filosofia que constitui como que um patrimônio de família, herdado das precedentes gerações cristãs e que reveste uma autoridade superior, pois que o mesmo Magistério da Igreja confrontou com a própria verdade revelada os seus princípios e as suas principais asserções, precisadas e fixadas lentamente através dos séculos por homens de inegável talento. Esta mesma filosofia, confirmada e comumente admitida pela Igreja, defende o genuíno valor do conhecimento humano, os indestrutíveis princípios da metafísica - a saber: de razão suficiente, de causalidade, de finalidade - e propugna a capacidade da inteligência de atingir a verdade certa e imutável".

a) Devem-se respeitar as aquisições definitivas da filosofia.

Nesta filosofia há certamente muitas coisas que não dizem respeito à fé e à moral, nem direta nem indiretamente, e por isso a Igreja as deixa à livre discussão dos competentes na matéria; mas não existe a mesma liberdade com respeito a muitas outras questões, especialmente com respeito aos princípios e principais asserções de que acima falamos. Pode-se dar à filosofia, também nessas questões essenciais, uma veste mais conveniente e mais rica; poder-se-á reforçar a mesma filosofia com expressões mais eficazes, despojá-la de certos meios escolásticos menos adequados, enriquecê-la ainda - com prudência porém - de certos elementos que são frutos do progressivo trabalho da inteligência humana. Não se deverá, porém, jamais subvertê-la com falsos princípios, nem estimá-la só como um grandioso monumento de valor puramente arqueológico, pois a verdade e toda a sua a manifestação filosófica não pode estar sujeita a mudanças cotidianas, especialmente tratando-se dos princípios evidentemente e diretamente conhecidos como tais pela razão humana, ou daquelas asserções, referendadas

já pela sabedoria dos séculos, já pela harmonia com os dados da Revelação divina. Qualquer verdade que a razão humana por meio de uma pesquisa sincera for capaz de descobrir, não poderá jamais estar em contraste com uma verdade anteriormente demonstrada; porque Deus, Suma Verdade, criou e rege o intelecto humano, não para que às verdades já adquiridas ele contraponha cada dia outras novas, mas para que, removendo os erros que eventualmente se forem introduzindo, acrescente verdade à verdade, na mesma ordem e com a mesma harmonia com a qual vemos constituída a natureza das coisas criadas, onde a inteligência humana vai haurir a verdade. Por isso, o cristão, seja filósofo ou teólogo, não abraça sem mais, com precipitação e leviandade, todas as novidades que aparecem, mas as deve examinar com a máxima diligência e as deve ponderar no seu justo peso, para não perder a verdade já adquirida ou a corrompê-la, certamente com perigo e dano para a sua fé.

b) Devem-se respeitar o método e a doutrina de S. Tomás.

Se se considerar bem quanto acima está exposto, facilmente aparecerá claro o motivo por que a Igreja exige que os futuros sacerdotes sejam instruídos nas ciências filosóficas "segundo o método, a doutrina e os princípios" do Doutor Angélico (C. J. C., cân. 1366, 2) já que, como o sabemos pela experiência de vários séculos, o método do grande Aquino se distingue por singular superioridade tanto no ensino como na investigação; a sua doutrina harmoniza-se esplendidamente com a Revelação divina e é eficacíssima tanto para pôr a salvo os fundamentos da fé, como para colher com utilidade e segurança os frutos de um sadio progresso (A. A. S. Vol. XXXVIII, 1946, p. 387).

É deveras para deplorar que hoje a filosofia, confirmada e admitida pela Igreja, seja objeto de desprezo da parte de alguns, a ponto de, com imprudência, declará-la antiquada na forma racionalista pelo processo do pensamento. Vão espalhando que esta filosofia defende erroneamente a opinião de que possa existir uma metafísica verdadeira de modo absoluto; quando pelo contrário

eles sustentam que as verdades, especialmente as verdades transcendentes, não podem ser expressadas mais convenientemente que por meio de doutrinas divergentes que se completem entre si, ainda em certo modo entre si opostas. Daí que a filosofia escolástica com a sua clara exposição e solução das questões, com a sua exata determinação dos conceitos e suas claras distinções, pode ser útil - concedem os tais - como preparação para o estudo da teoria escolástica, muito bem condizente com a mentalidade dos homens medievais; mas não pode dar-nos - acrescentam - um método e uma orientação filosófica que corresponda às necessidades da cultura moderna. Objetam demais que a filosofia perene não é senão a filosofia das essências imutáveis, ao passo que uma mentalidade moderna se deve interessar é da *existência* de cada indivíduo e da vida sempre em devir. E enquanto de uma parte desprezam esta filosofia, de outra parte exaltam os demais sistemas, antigos e recentes, de povos orientais e de povos ocidentais, de modo que parece quererem insinuar que todas as filosofias ou teorias, com o retoque - se necessário - de alguma correção ou de algum complemento, se podem conciliar com o dogma católico. Mas nenhum católico pode pôr em dúvida quanto tudo isto seja falso, especialmente tratando-se de sistemas como o imanetismo, o idealismo, o materialismo, seja histórico seja dialético, ou ainda como o existencialismo, quando professa o ateísmo ou quando nega o valor do raciocínio no campo da metafísica".

Apêndice III

Carta do Papa Paulo VI para o Mestre Geral dos Dominicanos sobre os valores perenes da Filosofia Tomista (15.12.1974)

"Além do contexto histórico-cultural em que viveu S. Tomás de Aquino, a sua figura sobressai também, num plano de ordem doutrinal, o qual transcende os períodos históricos que se sucederam a partir do século XIII até aos nossos dias. Durante estes

séculos, a Igreja reconheceu o valor permanente da doutrina de S. Tomás, particularmente nalguns momentos salientes, como por exemplo, durante os Concílios Ecumênicos de Florença, de Trento e do Vaticano I, na codificação do Direito Canônico e no Concílio Vaticano II, conforme ainda vamos recordar.

Esta validade foi reafirmada, várias vezes, pelos Nossos Predecessores e por Nós próprio. Não se trata - e isto fique bem claro - de um conservadorismo fechado ao sentido do desenvolvimento histórico e temeroso perante o progresso, mas de uma escolha, fundada nas razões objetivas e intrínsecas à doutrina filosófica e teológica de S. Tomás, que nos oferecem a possibilidade de reconhecer nele um homem que foi dado à Igreja, não sem um desígnio superior, o qual, com a originalidade do seu trabalho criativo, determinou uma mudança decisiva na história do pensamento cristão e principalmente das relações entre inteligência e fé.

Para resumir aqui, com poucas palavras, as razões a que aludimos, vamos recordar antes de tudo o realismo gnoseológico e ontológico, que é a primeira característica fundamental da filosofia de S. Tomás de Aquino. Podemos também defini-lo um realismo crítico, que, ligado como está à percepção sensorial e, portanto, à objetividade das coisas, revela o sentido positivo e sólido do ser. Este realismo oferece a possibilidade de uma ulterior elaboração mental que, embora universalizando os dados conhecidos, não se afasta deles para se deixar arrastar pelo turbilhão dialético do pensamento subjetivo, e para acabar, quase fatalmente, num agnosticismo mais ou menos radical: *Primo in intellectu cadit ens* - a primeira coisa que entra no âmbito da inteligência é o ser, diz o Doutor Angélico, num texto famoso. Neste princípio fundamental encontra o seu fundamento a gnoseologia de S. Tomás, cuja genialidade consiste na equilibrada apreciação da experiência sensorial e dos dados autênticos da consciência no processo do conhecimento que, submetido à reflexão crítica, se torna o ponto de partida de uma só ontologia, e, conseqüentemente, de toda a construção teológica. Foi por esse motivo que a filosofia de S. Tomás de Aquino pôde definir-se como a *filosofia do ser*, considerado, é

claro, tanto no seu valor universal, quanto nas suas condições existenciais. Sabe-se também que, a partir desta filosofia, ele chega à *teologia do Ser divino*, que subsiste em si mesmo e que se revela quer na Sua Palavra quer nos acontecimentos da economia da salvação, e, especialmente, no mistério da Encarnação.

Com o objetivo de louvar este realismo do ser e do pensamento, o Nosso Predecessor Pio XI, numa alocução aos jovens universitários, pôde pronunciar estas significativas palavras: "No Tomismo encontra-se, por assim dizer, um evangelho natural, um fundamento incomparavelmente sólido para todas as construções científicas, porque a característica do Tomismo é a de ser, antes de tudo, objetivo. As suas construções ou elevações do espírito não são simplesmente abstratas, mas são as construções do espírito que respondem ao convite real das coisas (...). Jamais será posto em questão o valor da doutrina tomista, porque seria necessário que fosse posto em questão o valor das coisas".

É, sem dúvida, o reconhecimento da capacidade cognoscitiva do intelecto humano, fundamentalmente são e dotado de um certo gosto pelo ser, que torna possíveis tal filosofia e tal teologia. Por meio do seu intelecto, o homem tende a tomar contacto com todas as pequenas ou grandes descobertas da realidade existencial, para assimilar todo o seu conteúdo e atingir as razões e causas supremas que dão a definitiva explicação das mesmas.

Como filósofo e teológo cristão, S. Tomás descobre efetivamente em todos os seres a participação do Ser absoluto, que cria, sustenta e dinamiza *"ex alto"* toda a realidade criada, toda a vida, cada pensamento e cada ato de fé.

Partindo precisamente de uma tal perspectiva, o Aquinate, ao exaltar ao máximo a dignidade da razão humana, oferece um instrumento validíssimo à reflexão teológica, e, ao mesmo tempo, faz com que se desenvolvam e aprofundem cada vez mais muitos temas doutrinais, sobre os quais ele teve intuições fulgurantes: trata-se dos valores transcendentes e da analogia do ser, da estrutura do ser limitado composto de essência e de existência, da relação entre os seres criados e o Ser divino, da dignidade da causalidade

nas criaturas em dependência dinâmica da causalidade divina, da real consistência da ação dos seres finitos no plano ontológico, mas com reflexos em todos os campos da filosofia, da teologia moral, da ascética, a organicidade e o finalismo da ordem universal. E, para atingir, depois, a esfera da verdade divina, ele apresenta a concepção de Deus como Ser subsistente, cuja misteriosa vida *ad intra*, dada a conhecer pela Revelação; a dedução dos atributos divinos, a defesa da transcendência divina contra qualquer forma de panteísmo, a doutrina da criação e da providência, com a qual, superando as imagens e as penumbras da linguagem antropomórfica, realiza, contando com o equilíbrio e o espírito de fé que lhe são próprios, uma obra que, nos nossos dias, se poderia denominar talvez "desmitização", mas que, por si, basta definir como uma penetração racional, guiada, sustentada e impelida pela fé, do conteúdo essencial da revelação cristã.

Seguindo este caminho e com estas razões, S. Tomás, assim como chega à exaltação da razão humana, assim também presta, ao mesmo tempo, um eficacíssimo serviço à fé, conforme já proclamava o Nosso Predecessor Leão XIII, com a memorável sentença segundo a qual o Doutor Angélico, "mediante a distinção clara, como convém, entre a razão e a fé, e associando-as por outro lado harmonicamente entre si, salvaguardou os direitos de ambas e tutelou a sua respectiva dignidade, de tal modo que a razão, elevada pelas asas de seu gênio às mais altas possibilidades humanas, quase já não pode subir mais alto, e a fé quase não pode esperar da razão auxílios mais numerosos e mais válidos do que aqueles que obteve por obra de S. Tomás".

Outro motivo da validade permanente do pensamento de S. Tomás de Aquino, ainda oferecido pelo fato de ele próprio, devido à universalidade e à transcendência das razões supremas colocadas no centro da sua filosofia - o ser - e da sua teologia - o Ser divino - não ter pretendido construir um sistema de pensamento fechado em si mesmo, mas ter elaborado, pelo contrário, uma doutrina susceptível de um contínuo enriquecimento e progresso. Aquilo que ele mesmo realizou aceitando os contributos das filo-

sofias antigas e medievais, e os bastante raros da ciência antiga, pode ser sempre realizado de novo em relação a qualquer dado verdadeiramente válido, expresso quer pela filosofia quer pela ciência mais avançada, o que é comprovado pela experiência de muitos homens de ciência que encontraram, precisamente na doutrina de S. Tomás de Aquino, os melhores pontos de integração de muitos resultados particulares da reflexão filosófica e científica num contexto de valor universal.

A este propósito queremos repetir que a Igreja, além de não hesitar em admitir que a doutrina de S. Tomás apresenta algumas limitações, especialmente nos pontos em que está mais ligada a determinadas concepções cosmológicas e biológicas medievais, adverte também que nem todas as teorias filosóficas e científicas podem igualmente ter a pretensão de encontrar um lugar no âmbito da visão cristã do mundo ou até mesmo de ser consideradas inteiramente cristãs. Na realidade, nem sequer os antigos filósofos, entre os quais Aristóteles, que era o seu preferido, foram promovidos, neste sentido, ou aceitos completa e a-criticamente por parte dele. Em relação a estes filósofos, S. Tomás aplicou alguns critérios que são válidos também para julgar se o pensamento filosófico-científico moderno é aceitável sob o ponto de vista cristão.

Com efeito, enquanto Aristóteles e outros filósofos eram e são aceitáveis com a necessária correção de alguns pontos particulares - devido à universalidade dos seus princípios, ao respeito que tinham pela realidade objetiva e ao reconhecimento de um Deus distinto do mundo -, não se pode dizer o mesmo acerca de todas as outras filosofias ou concepções científicas, cujos princípios fundamentais são inconciliáveis com a fé religiosa, como, por exemplo, o monismo sobre o qual se baseiam, ou a não abertura das mesmas à transcendência, ou ainda o seu subjetivismo ou agnosticismo.

Não são poucos os sistemas modernos que se encontram infelizmente nesta posição de incompatibilidade radical com a fé cristã e com a teologia. Contudo, também nesses casos, S. Tomás de Aquino ensina-nos o modo como se podem encontrar nesses

sistemas alguns elementos positivos, úteis à integração e ao desenvolvimento constante do pensamento tradicional, ou, pelo menos, alguns estímulos à reflexão, sobre pontos antes ignorados ou insuficientemente desenvolvidos.

O método adotado por S. Tomás de Aquino, neste trabalho de confronto e de assimilação, é um exemplo também para os estudiosos do nosso tempo. Sabe-se, de fato, que ele havia entabulado com todos os pensadores do passado e do seu tempo - cristãos e não-cristãos - uma espécie de diálogo da inteligência. Estudava as sentenças, as opiniões, as dúvidas, as objeções desses pensadores, e procurava compreender a íntima raiz ideológica e, não raro, os condicionamentos sócio-culturais das mesmas. Depois, apresentava o pensamento desses filósofos, particularmente nas "*Quaestiones*" e nas "*Summae*". Não se tratava apenas de elencar as dificuldades que deviam ser resolvidas e as objeções que deviam ser rejeitadas, mas de uma orientação dialética do processo que o levava à investigação e à elaboração de teses seguras sobre pontos que eram objeto de reflexão e de discussão.

O confronto era, às vezes, serena e nobremente polêmico, como acontecia quando se tratava de defender uma verdade impugnada : "*contra errores*", "*contra gentes*", "*contra impugnantes*", etc. Mas, em todos os casos, ele estabelecia um diálogo, que se desenrolava na plena e generosa disponibilidade do espírito no sentido de reconhecer e aceitar a verdade, de quem quer que a dissesse e que até o induzia, em não poucos casos, a dar uma interpretação benigna de sentenças que, durante o debate, resultavam errôneas.

Seguindo este caminho, S. Tomás de Aquino realizou uma síntese grandiosa e harmônica do pensamento, de valor verdadeiramente universal. Por este motivo, é mestre também para o nosso tempo.

Queremos, por fim, indicar um último mérito de S. Tomás de Aquino, que contribui não pouco para a validade perene da sua doutrina. Referimo-nos à qualidade da sua linguagem. S. Tomás de Aquino, através do exercício do ensino, da discussão e da composição das suas obras, conseguiu chegar a uma linguagem límpida, sóbria e essencial. Basta recordar, a este propósito, o que se lê na antiga liturgia dominicana da festa de S. Tomás de Aquino: "*Stilus brevis, grata facundia; celsa, firma, clara sententia*" - concisão de estilo, exposição agradável, pensamento profundo, sólido e claro.

Não é esta, porém, a última razão da utilidade em se recorrer a S. Tomás de Aquino, num tempo como o nosso, no qual se usa muitas vezes uma linguagem demasiado complicada e contorcida, ou demasiada grosseira, ou até mesmo ambígua, a fim de que se possam reconhecer nele o esplendor do pensamento e um laço de união entre os espíritos chamados ao intercâmbio e à comunhão na verdade".

Apêndice IV

Alocuções do Papa João Paulo II sobre o realismo da *Verdade* e do *Ser* na Filosofia Tomista

I- Alocução para a Academia S. Tomás de Aquino, no Colégio Santo Anselmo, nas comemorações do centenário da Encíclica *Aeterni Patris* (17.01.1979).

"A filosofia de S. Tomás merece atento estudo e aceitação convicta por parte da juventude de nossos tempos, por causa do seu espírito de *abertura* e universalismo, características estas que é difícil encontrar em muitas correntes do pensamento contemporâneo. Trata-se da *abertura* ao conjunto da realidade em todas as suas partes e dimensões sem reduções nem particularismos (sem absolutizações de aspectos particulares), assim como, requerido pela inteligência em nome da verdade objetiva e integral, no respeitante à realidade. *Abertura*, esta, que é também significativa nota distintiva da fé cristã, da qual a catolicidade é marca específica. Esta abertura tem o seu fundamento e origem no fato de que a filosofia de Santo Tomás é filosofia do *ser*, isto é, "*actus essendi*", cujo

valor transcendental é o caminho mais direto para chegar ao conhecimento do Ser subsistente e Ato puro, que é Deus. Por esse motivo, esta filosofia poderia mesmo ser chamada filosofia da proclamação do ser, o canto em honra do que existe.

A esta proclamação do ser vai a filosofia de São Tomás buscar a capacidade de acolher e "afirmar" tudo o que aparece diante da inteligência humana (o dado da experiência, no sentido mais lato) como realidade existente, determinada em toda a riqueza inexaurível do seu conteúdo; vai buscar, em particular, a capacidade de acolher e "afirmar" aquele "ser", que é capaz de conhecer-se a si mesmo, de maravilhar-se em si e principalmente de decidir de si e forjar a própria e irrepetível história...Neste "ser", na sua dignidade, pensa São Tomás quando fala do homem como dalguém que, "*perfectissimum in tota natura*", uma "pessoa", para a qual ele postula uma atenção específica e excepcional. Fica assim dito o essencial acerca da dignidade do ser humano, embora haja ainda muito para indagar neste campo utilizando as reflexões mesmas oferecidas pelas correntes filosóficas contemporâneas.

Nesta afirmação do ser encontra também a filosofia de São Tomás a sua auto-justificação metodológica, como disciplina irredutível a qualquer outra ciência, e mesmo tal que as transcende a todas apresentando-se diante delas como autônoma e ao mesmo tempo complemento delas em sentido substancial.

Mais, a esta afirmação do ser vai a filosofia de São Tomás buscar a possibilidade e ao mesmo tempo a exigência de ultrapassar tudo o que nos é oferecido diretamente pelo conhecimento enquanto existente (o dado da experiência) para atingir o "*ipsum Esse subsistens*" e ao mesmo tempo o Amor criador, em que encontra a sua explicação última (e por isso necessária) o fato que "*potius est esse quam non esse*" e, em particular, o fato de existirmos nós..."*Ipsum enim esse* - afirma o Angélico - *est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus*".

São Tomás encaminhou a filosofia segundo os vestígios de tal intuição, indicando contemporaneamente que só nesta via se

sente o entendimento à vontade (como "em casa própria") e que por isto a esta via não pode de maneira nenhuma renunciar a inteligência, se não quer renunciar a si mesma.

Colocando como objeto próprio da metafísica a realidade "sub ratione entis", São Tomás indicou na analogia transcendental o critério metodológico para formular as proposições acerca da realidade inteira, compreendendo o Absoluto. Difícil é exagerar a importância metodológica desta descoberta para a investigação filosófica, como aliás também para o conhecimento humano em geral.

Não vale a pena insistir no muito que deve a esta filosofia a teologia mesma, não sendo esta nada que " *fides quaerens intellectum" ou "intellectus fidei*". Nem a teologia, portanto, poderá renunciar à filosofia de S. Tomás.

Deverá acaso temer-se que a adoção da filosofia de São Tomás venha a comprometer a justa pluralidade das culturas e o progresso do pensamento humano? Semelhante temor seria manifestamente vão, porque a "filosofia perene", em virtude do princípio metodológico mencionado, segundo o qual toda a riqueza de conteúdo da realidade encontra a fonte no *"actus essendi*", tem, por assim dizer, o direito antecipado a tudo o que é verdadeiro em relação com a realidade. Reciprocamente, toda a compreensão da realidade - que de fato reflita esta realidade - tem pleno direito de cidadania na "filosofia do ser", independentemente daquele a quem toque o mérito de ter consentido tal avanço na compreensão e independentemente da escola filosófica a que pertença. As outras correntes filosóficas, portanto, se as olhamos deste ponto de vista, podem, devem mesmo, ser consideradas como aliadas naturais da filosofia de São Tomás, e como *partners* dignos de atenção e respeito, no diálogo que se trava diante da realidade e em nome duma verdade sobre ela não mutilada. Eis por que a indicação de São Tomás aos discípulos - na *"Epistula de modo studendi"* - *"Ne respicias a quo sed quod dicitur*", deriva tão imediatamente do espírito da sua filosofia.

Mas há outra razão que assegura a plena validez da filosofia de São Tomás: é a preocupação dominante da busca da verdade. "*Studium philosophiae* - escreve o Aquinate comentando o seu filósofo preferido Aristóteles - *non est ad quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas*" . Eis por que se notabiliza a filosofia de São Tomás pelo seu realismo, a sua objetividade : é a filosofia "*de l'être et non du paraitre*". A conquista da verdade natural - que tem a origem suprema em Deus criador , como a verdade divina a tem em Deus Revelador - tornou a filosofia do Angélico sumamente idônea para ser a "*ancilla fidei*", sem se aviltar a si mesma e sem restringir os seus campos de investigação, mas, pelo contrário, indo buscar à razão humana desenvolvimento inesperados. Pio XI, de santa memória, ao publicar a Encíclica *"Studiorum Ducem"*, por ocasião do VI Centenário da Canonização de São Tomás, não hesitou em afirmar: "*In Thoma honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, id est Ecclesiae docentis auctoritas*".

II- Alocução no VIII Congresso Tomista Internacional comemorando o centenário da Encíclica *Aeterni Patris*, em 19.09.1980.

"No saber filosófico, antes de escutar o que dizem os sábios da humanidade, segundo o parecer do Aquinate, é preciso escutar e interrogar as coisas. "*Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat; sed tunc interrogata respondent*" (Super Job, XII, lect. 1). A verdadeira filosofia deve refletir fielmente a ordem das coisas mesmas, doutra maneira acaba por reduzir-se a arbitrária opinião subjetiva. *"Ordo principalius invenitur in ipsis rebus et ex eis derivatur ad cognitionem nostram*" (S. Theol., II-IIae q. 26, a. 1, ad 2). A filosofia não consiste num sistema subjetivamente construído, segundo o parecer do filósofo, mas deve ser a fiel reflexão da ordem das coisas na mente humana.

Neste sentido, S. Tomás pode considerar-se o autêntico pioneiro do moderno realismo cientifico, que leva as coisas a falarem mediante a expressão empírica, embora o interesse dele se limite a fazê-las falar do ponto de vista filosófico. Melhor, é caso de nos perguntarmos se não é precisamente o realismo filosófico que, historicamente, estimulou o realismo das ciências empíricas em todos os seus setores.

Este realismo, longe de excluir o sentido histórico, cria as bases para a historicidade do saber, sem o fazer decair na frágil contingência do historicismo, hoje muito difundido. Por isso, depois de dar a precedência à voz das coisas, São Tomás coloca-se em respeitosa escuta de tudo quanto disseram e dizem os filósofos, para dar disso uma valorização, colocando-se em confronto com a realidade concreta. "*Ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus et in quo deficiant. Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt*" (I Dist. 23, q. 1, a. 3). É impossível o conhecer humano e as opiniões dos homens estarem completamente privadas de qualquer verdade, princípio que São Tomás vai buscar em Santo Agostinho e o faz próprio: "*Nulla est falsa doctrina quae non vera falsis intermisceat*" (S. Theol. I-IIae, q. 102, a. 5, ad 4). "*Impossibile est aliquam cognitionem esse totaliter falsam, sine aliqua veritate* (S. Theol. II-IIae, q. 172, a. 6; cf. também S. Theol. I, q. 11, a. 2, ad 1).

Esta presença de verdade, mesmo que seja parcial e imperfeita e às vezes contorcida, é ponte, que une cada homem aos outros homens e torna possível o entendimento, quando há boa vontade.

Com esta visão, São Tomás sempre prestou respeitosos ouvidos a todos os autores, mesmo quando não podia partilhar-lhes inteiramente as opiniões; mesmo quando se tratava de autores pré-cristãos ou não cristãos, como por exemplo os árabes, comentadores dos filósofos gregos. Daqui o seu convite a aproximarmo-nos com humano otimismo até mesmo dos primeiros filósofos gregos, cuja linguagem não é sempre clara e precisa, procurando ele passar além da expressão lingüística, ainda rudimentar, para perscrutar-lhe as intenções profundas e o espírito, não reparando "*ad ea quae exterius ex eorum verbis apparet*", mas ... "*in-*

tentio" (De Coelo et mundo, III, lect. 2, n. 552), que os guia e os anima. Quando depois se trata de grandes Padres e Doutores da Igreja, então procura sempre encontrar o acordo, mais na plenitude de verdade que possuem como cristãos, que no modo, aparentemente diverso do seu, com que se exprimem. É sabido como, por exemplo, procura atenuar e quase fazer desaparecer toda a divergência com Santo Agostinho, contanto que se use o justo método: *"profundius intentionem Augustini scrutari"* (De spirit. creaturis, a. 10 ad 8).

Aliás, a base da sua atitude compreensiva para com todos, sem deixar de ser francamente crítico, todas as vezes que sentia devê-lo ser - e foi-o corajosamente em muitos casos - está na concepção mesma da verdade. *"Licet sint multae veritates participatae, est una sapientia absoluta supra omnia elevata, scilicet sapientia divina, per cuius participationem omnes sapientes sunt sapientes*" (Super Job, I, lect. 1, n. 33). Esta suprema sabedoria que brilha na criação, não encontra sempre a mente humana disposta para a receber por muitas razões. *"Licet enim aliquae mentes sint tenebrosae, id est sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid divinae lucis participet...quia omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*" (Ibid., lect. 3, n. 103). Daqui a esperança de conversão para cada homem, embora intelectual e moralmente transviado.

Este método realista e histórico, fundamentalmente otimista e aberto, faz de São Tomás não só o *"Doctor Communis Ecclesiae*" como lhe chama Paulo VI, na sua bela *carta "Lumen Ecclesiae*", mas o *"Doctor Humanitatis*", porque sempre pronto e disponível a receber os valores humanos de todas as culturas. Com bom direito pôde o Angélico afirmar: *Veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur*" (Contra Gentiles, III, c. 10, n. 34607 b.). A verdade, como Jesus Cristo, pode ser renegada, perseguida, combatida, ferida, martirizada e crucificada; mas sempre revive e ressurge e não pode nunca ser extirpada do coração humano. São Tomás colocou toda a força do seu gênio ao serviço exclusivo da verdade, atrás da qual parece ambicionar desaparecer

quase por temer perturbar-lhe o fulgor para que ela, e não ele, brilhe em toda a sua luminosidade".

Apêndice V

Documento da "Congregação para a Educação Católica" sobre o ensino na formação filosófica nos seminários (20.1.1972).

"Na medida em que for assegurada uma boa organização dos estudos, será necessário também, e, sobretudo, providenciar para a solução dos problemas mais importantes e delicados que concernem ao conteúdo do ensino e aos programas dos estudos. Tais problemas deverão ser resolvidos tendo em conta a finalidade dos mesmos estudos no quadro da formação sacerdotal.

Apesar de que o Concílio Vaticano II tenha traçado com clareza algumas linhas fundamentais para a desejada renovação do ensino filosófico, hoje, com a distância dos seis anos, devemos infelizmente constatar que nem todos os seminários se encontram na linha desejada pela Igreja. Várias causas, aliás, muito complexas e dificilmente definíveis, fizeram com que o ensino filosófico, ao invés de progredir, tenha perdido muito do seu vigor, apresentando incertezas sobretudo quanto ao seu conteúdo e o seu fim. Em consideração a esta situação, torna-se necessário precisar o que segue:

A formação filosófica nos seminários não deve limitar-se a ensinar aos jovens a "filosofar". Certamente, importante que os jovens seminaristas aprendam a filosofar, isto é, a pesquisar com amor sincero e contínuo a verdade, desenvolvendo e aguçando seu senso crítico, reconhecendo os limites do conhecimento humano e aprofundando os pressupostos racionais da própria fé: mas isto não basta. É necessário que o ensino da filosofia apresente princípios e conteúdos válidos que os alunos possam atentamente considerar, apreciar e gradativamente assimilar.

Não se pode reduzir o ensino da filosofia a uma indagação que se limite a colher e descrever, com o auxílio das ciências hu-

manas, os dados da experiência ; é necessário, ao invés, proceder a um reflexo verdadeiramente filosófico, à luz dos seguros princípios metafísicos, de modo a alcançar e atingir afirmações de valor objetivo e absoluto.

Para tal escopo é certamente útil a história da filosofia, que apresenta as principais soluções que os grandes pensadores da humanidade procuraram dar no decorrer dos séculos aos problemas do mundo e da vida, e em particular a história da filosofia contemporânea, bem como o estudo de obras seletas de literatura, para melhor compreensão da problemática hodierna, mas o ensinamento da filosofia não pode reduzir-se à apresentação daquilo que os outros disseram: é necessário ajudar os jovens a enfrentar diretamente os problemas da realidade, a procurar confrontar e avaliar as várias soluções para formar convicções próprias e chegar a uma visão coerente da realidade.

Além disso, é claro que esta visão coerente da realidade, a qual deve levar o ensinamento da filosofia aos seminários, não pode estar em contraste com a revelação cristã. Certamente não há dificuldade em admitir um são pluralismo filosófico, devido à diversidade das regiões, das culturas, das mentalidades, pelos quais por vias diversas se podem alcançar as mesmas verdades, que se podem apresentar e expor de modo diverso; mas não é possível admitir um pluralismo filosófico que comprometa aquele núcleo fundamental das afirmações conexas com a revelação, não sendo possível haver contradições entre as verdades naturais da filosofia e as sobrenaturais da fé. A tal propósito pode-se afirmar em geral a natureza da revelação judeu-cristã, absolutamente incompatível com todo relativismo epistemológico, moral ou metafísico, com todo materialismo, panteísmo, imanetismo, subjetivismo e ateísmo.

Portanto, o supra mencionado núcleo fundamental de verdades comporta particular:

a) que o conhecimento humano é apto para colher, nas realidades contingentes, verdades objetivas e necessárias, e para chegar assim a um realismo crítico, ponto de partida da ontologia;

b) que é possível construir uma ontologia realística, que ponha em luz os valores transcendentais e termine na afirmação de um absoluto pessoal e criador do universo.

c) que é igualmente possível uma antropologia que salvaguarda a autêntica espiritualidade do homem, que conduz a uma ética teocêntrica e transcendente à vida terrena, ao mesmo tempo que aberta à dimensão social do homem.

Este núcleo fundamental de verdades, que exclue todo relativismo historicístico e todo imanetismo materialístico ou idealístico, corresponde ao conhecimento sólido e coerente do homem, do mundo e de Deus, de que fala o Concílio Vaticano II ("Optatam Totius", 15/802), o qual quer que o ensino filosófico nos seminários não descuide das riquezas a nós transmitidas pelo pensamento do passado (*"innixi patrimonio philosophico perenniter valido"*, ibid.), mas simultaneamente seja aberto a acolher as riquezas que o pensamento moderno continua a trazer (*"ratione habita quoque philosophicarum investigationum progredientis aetatis"*, ibid.).

Neste sentido são plenamente justificadas e permanecem ainda válidas as repetidas recomendações da Igreja acerca da filosofia de S. Tomás, na qual aqueles primeiros princípios de verdade natural são límpida e organicamente enunciados e harmonizados com a revelação, e na qual está também encerrado aquele dinamismo inovador que, como atestam os biógrafos, caracterizava o ensinamento de S. Tomás e deve ainda hoje caràcterizar o ensino de quantos queiram seguir as suas pegadas, em uma contínua e renovada síntese das conclusões válidas recebidas da tradição com as novas conquistas do pensamento humano.

Tudo isto dever ser feito levando especialmente em conta as problemáticas e características próprias das várias regiões e culturas, procurando fazer com que os alunos tenham um adequado conhecimento das maiores concepções filosóficas do próprio tempo e do próprio ambiente, de modo que o estudo da filosofia seja uma verdadeira preparação à vida e ao ministério que os espera, e os ponha em condições de poder dialogar com os homens do

próprio tempo ("Optatam Totius", ibid.), não somente com os crentes, mas também com aqueles que não têm fé".

Apêndice VI

Obrigatoriedade do ensino da doutrina de S. Tomás nos seminários de formação sacerdotal e nas escolas católicas.

1 - Concílio Vaticano II, Decreto *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal.

15 - "As disciplinas filosóficas devem ser ensinadas de tal modo que os estudantes se sintam conduzidos a adquirir sobretudo um conhecimento sólido e coerente do homem, do mundo e de Deus, apoiados no patrimônio filosófico perenemente válido". (A expressão "patrimônio filosófico perenemente válido", em nota explicativa ao texto, é referida à Encíclica *Humani Generis* quando trata da doutrina de S. Tomás).

16 - "Disponha-se a teologia dogmática de tal modo que sejam propostos em primeiro lugar os próprios temas bíblicos. Levem-se então ao conhecimento dos estudantes as contribuições que os Padres da Igreja do Oriente e do Ocidente deram para a fiel transmissão e desenvolvimento de cada verdade da Revelação e também para a ulterior história do dogma, considerando-se outrossim sua relação com a história da Igreja.

Em seguida, para ilustrar quanto possível integralmente os mistérios da salvação, aprendam os estudantes a penetrá-los com mais profundeza e a perceber-lhes o nexo mediante a especulação, tendo S. Tomás como mestre".

2 - Declaração *Gravissimum Educationis*, sobre as faculdades e Universidades Católicas.

10- "De maneira muito conscienciosa levem-se em conta novos problemas e pesquisas do progresso atual, para perceber com mais profundeza como a fé e a razão colaboram para uma só verdade. Sigam as pegadas dos Doutores da Igreja, principalmente de S. Tomás de Aquino".

3 - Código de Direito Canônico.

Cânon 251 - "A formação filosófica que deve estar baseada no patrimônio perenemente válido, mas leva em conta também a pesquisa filosófica do tempo atual, seja ministrada de tal modo que enriqueçam a formação humana dos alunos, lhes aguce a mente e os torne mais aptos para fazerem os estudos teológicos". (Em nota a este Cânon, na edição oficial traduzida do Código, para o Brasil, está declarado que a expressão "patrimônio filosófico perenemente válido" foi aceita pela Comissão de Reforma do Código como se referindo à doutrina de S. Tomás).

Cânon 252 § 3 - "Haja aulas de Teologia Dogmática fundamentada sempre na palavra de Deus escrita junto com a Sagrada Tradição, pelas quais os alunos, tendo por mestre *principalmente S. Tomás*, aprendam a penetrar mais intimamente os mistérios da Salvação".